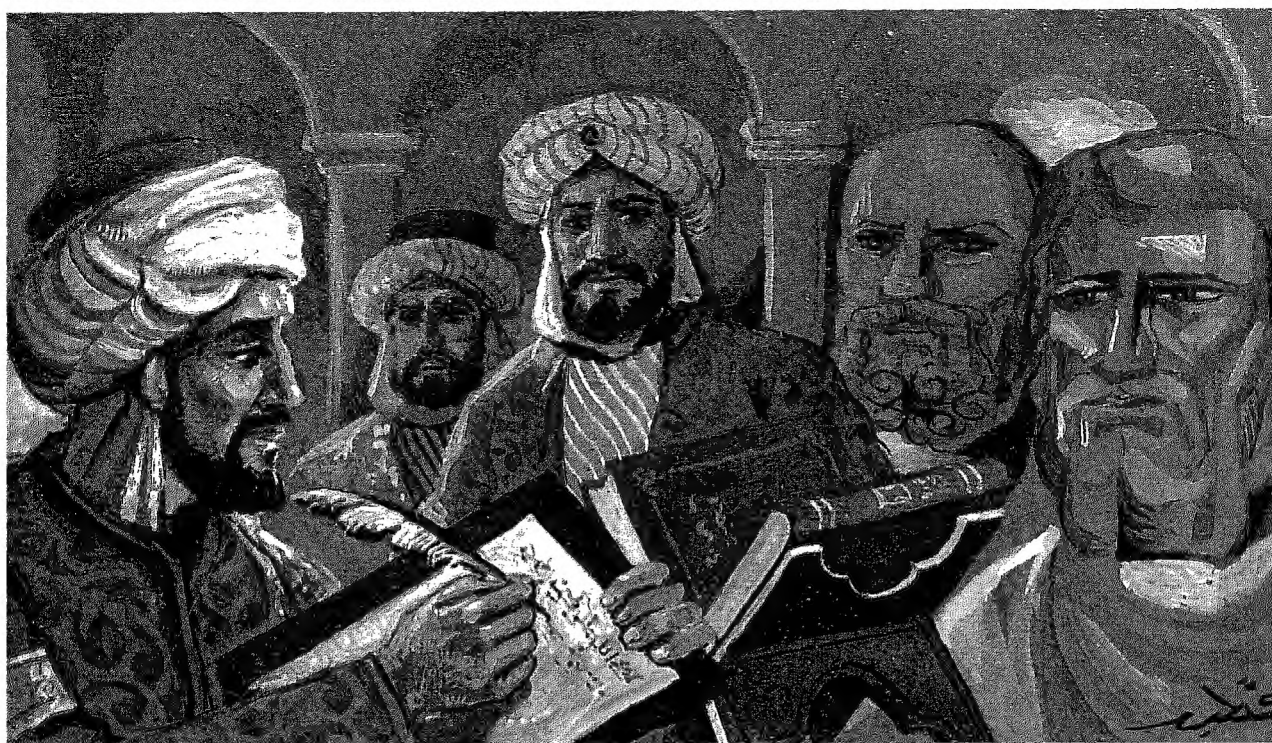


حَقِيقَةُ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

تأليف
جلال العشري



الدار المصرية اللبنانية

حَقِيقَةُ
الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى

للدار المصرية اللبنانية

١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م



طباعة • نشر • توزيع

الدار المصرية اللبنانية

١٦ شارع عبد الحاق لروت - تليفون ٢٩٢٢٥٢٥ - ٢٩٢٦٧٤٣ - فاكس: ٣٩٠٩٦١٨ - برقا: دار خاور - ص.ب: ٢٠٢٢ - القاهرة

AL-DAR AL-MASRIAH AL-LUBNANIAH

PRINTING — PUBLISHING — DISTRIBUTION

16 ABD EL KHALEK SARWA • St. P.O.Box 2022-Cairo-Egypt PHONE: 3936743-3923525 FAX: 3989618 CABLE DARSHADO

حَقِيقَةُ
الْفَلَسَفَةِ الْأَيْمَنِ

تأليف
جَدُّ الْعَسْرِي

تقديم
عبد الحميد السعدي

الناشر
دار الفكر العربي

تقديم

تندفع الكلمة في خلايا الإنسان الحر اندفاع العصارة الحية في النبتة النامية ؛ ذلك لأن الفكر هو سمة الإنسان المميزة .

أما جمود العقل فهو توقف في مجرى الحياة .. وهو انهيار لكيان الإنسانية والإنسان ، وامتهان للتاريخ والمدنية ، وهوى بالفرد والجماعة إلى الحضيض الأوهد .. وسير بهما إلى فناء .

قد يرى بعض الناس في هذا الكلام تهويلاً أو مبالغة ، ولكنني أؤكد أنه تصوير دقيق لواقع جاسم يظهر لكل ذى عين مبصرة .

ذلك أنه ماتوقف الفكر ، أو تهددته أية عوارض طارئة إلا كان هذا دليلاً أكيداً على حقائق يراد إخفاؤها .. وماخفيت الحقائق إلا عميت الأبصار عن الطريق ، وتوقف عن السير ركب التاريخ الزاحف .

وعن طريق حرية الفكر يتم تشخيص كافة الأمراض أو الآفات التي يصاب بها المجتمع ، وعن طريقها ومن أجلها يميل الناس إلى البحث الهادف ، ولا يستسلم قوم من الناس إلى الركود أو النوم .. أو السلبية المقيتة .

وليس في العالم كله من ينكر قيمة الفكر إلا أن ينكر قيمة نفسه ... إن حرية الفكر هي صميم المعجزة ..

وتحرر العقل من قيوده معجزة في صميمها .. ذلك أن الحواجز عديدة : أولها السلطة ، وثانيها التقاليد ، وثالثها المعتقدات الموروثة غير القائمة على الأدلة والبراهين الصادقة .. ورابعها وخامسها ...

وإذا أقلت الإنسان الحى من نطاق كل أولئك أصبح متفلسفا .. فإذا اهتدى إلى الطريق الرئيسى ، وبانت له معالنه فهو الفيلسوف الذى يخدم مجتمعه ويخدم الإنسانية .. فيكتب له الخلود إذ يساهم فى بناء الحضارة .

وإذا كان الفناء قد كتب على كل حى ، فقد وجب ألا نقول عن الفيلسوف : إنه مات .. فلازلنا إلى اليوم نقرأ عن سقراط ، والفارابى ، وديكارات ، والغزالى ، وإقبال ..

يموت الشبح الفانى فيتكسر فى ظلام الأبد .. ويبقى الكائن العظيم الذى يمد الناس بالحياة ، وبالحرية ، وبالحركة .

والتاريخ روح من الكائن الأعظم ، أو هوبته الكبرى ، وضع لها النواميس الثابتة ، وجعل من أول هذه النواميس أن من يقرأ ، ومن يبحث ، ومن يفكر فهو إنسان .

أما الجمود - فهو معجزة الجماد وخاصته ..

وما توقف إنسان عن القراءة والبحث إلا كان كالرجل الأكم .. والجماد الذى لا يقدر على شىء ..

ومن عجب أننا نجد كثيراً من مؤرخى الفلسفة يعيرون دائماً على الفلسفة الإسلامية ، وعلى الفلاسفة المسلمين أنهم كانوا يعتمدون على الفلسفة اليونانية والفلاسفة اليونان ، ويشرحون آراءهم ..

وقد كانت الفلسفة اليونانية ذاتها فلسفها مقتبسة عن غيرها من الفلسفات ..

وقد أخذ فلاسفة المسلمين عن أسلافهم من فلاسفة اليونان ، وكانوا شراحاً لآرائهم ونظرياتهم .

وأخذ اليونان - على خلاف ما يذهب بعض المتعصبين - عن أسلافهم سبقوهم فى ميدان الحضارة والفكر .. أخذوا عن مصر وبابل وآشور وغيرها .

يقرر الدكتور جوستاف لوبون في كتابه « الحضارات الأولى » : « إنه إلى زمن ليس بالبعيد كان الناس يعتقدون أن اليونان غير مدينين في فنونهم وعلومهم وآدابهم لغيرهم من الأمم التي سبقتهم ، ولكن هذا الرأي لم يعد التسليم به ممكناً ؛ فإنه وإن كانت الحضارة القديمة قد بلغت الأوج في بلاد الإغريق إلا أنها ولدت ونمت في الشرق ، ونحن نعلم اليوم أنه في العصر الذي لم يكن فيه اليونان إلا جهلة وبرابرة ، كانت هناك حضارات لامعة زاهرة على ضفاف النيل ، وفي سهول كلديا ، فليس يعيب الفلسفة الإسلامية ولا الفلاسفة المسلمين أنهم اقتبسوا عن أسلافهم من فلاسفة اليونان ، وأنهم كانوا شراحاً لآرائهم ونظرياتهم .. »

ولعل هؤلاء الحريصين على إبراز هذه الحقيقة أن يجهدوا أنفسهم في البحث عن الجديد المبتكر في هذه الفلسفة الإسلامية ؛ لنستطيع أن نضعها في الميزان كتراث فكري له أصلاته .. ولنستطيع أن نتبين مدى ما استفادته الأجيال من هذا التراث .. إنه لا يزال من واجبنا أن نجهد أنفسنا في البحث والتنقيب .. ولا يزال من واجبنا أن نلم بعالم الأفكار على اختلافها ..

ولا يزال من واجبنا أن نبذل الجهد في تحرى الصواب من أى اتجاه يرد إلينا أو نصل إليه ..

وقد كان الباحثون العرب ينشدون المعرفة للمعرفة ، ويطرحون آثار من سبقهم .. ويزيدون عليها ما تصل إليه عبقرياتهم ومداركهم .. يقول الكندي : « وينبغي ألا نستحي من الحق ، واقتناء الحق من أين يأتي ؛ وإن أتى من الأجناس القاصية ، والأمم المتباينة » .

وهو نوع من الحياد الفكري الإيجابي ، يفتح النوافذ على مختلف الآراء ، ومتباين الأفكار تهب على العقل فتكسبه صحة وغناء ..

وإدراك الحق هدف تتضامن الأجيال الإنسانية للوصول إليه على مر الأجيال ، كل جيل يضيف إلى من سبقه ، ويسلم التراث إلى من يليه ..

ولسنا نجهل الحفاوة التي قوبل بها فلاسفة المسلمين في الأجيال التالية إلى يومنا هذا ..

نقل عنهم الأوريون آثارهم وأفكارهم .

كان فلاسفة المسلمين فلاسفة موسوعيين دونوا تراثا ضخما وسلموه إلى الخلف من بعدهم ، فاستفادت الأجيال من آثارهم حتى فتنوا بهم ..

وقد طبع « القانون » لابن سينا - كما تذكر دائرة المعارف الإسلامية باللاتينية ست عشرة مرة في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن الخامس عشر ، وأعيد طبعه عشرين مرة في القرن السادس عشر .

وظل هذا البحث الرائع يدرس في أوربا كمرجع من أهم المراجع العلمية والفلسفية .

كما ظلت بحوث فلاسفة المسلمين نبع الحضارة ، وسبيل المعرفة الصحيحة في المدنية والفكر .

وإذا أردنا أن نضرب مثلاً من آلاف الأمثلة ، فأمامنا منهاج ديكارت في المعرفة فقد أثبت ديكارت وجود الذات عن طريق الفكر .

ذلك أنه أحس إحساساً واضحاً بأنه يفكر .. وبالتالي أصدر حكمه بأنه موجود .

وقد كان الرئيس ابن سينا (المولود عام ٩٨٠ ميلادية) يرى أن الفكر حركة النفس الناطقة ، أو هو دليل وجودها ، وهو أول من لجأ في هذا إلى التجربة النفسية ، فهو أستاذ « ديكارت » على خلاف ما يذهب إليه مؤرخو الفلسفة من أن ديكارت القرن السابع عشر الميلادي هو أول من اكتشف هذا المعنى .

قال الرئيس :

« لتتصور إنساناً محجوب البصر لا يرى من إهابه شيئاً ، متباعد الأطراف لا يلمس جزء من جسمه جزءاً آخر، يهوى في خلاء لا يصدمه فيه قوام الهواء حتى لا يحس ولا يسمع - أليس يغفل مثل هذا الإنسان عن جملة بدنه ١٩

أليس يشعر بشيء واحد فقط هو ثبوت إِيَّتِهِ ١٩

فالنفس إذن موجودة وجوداً غير بدنى .

هذا البرهان الذى شرحه الرئيس هو نفسه الذى اتجه إليه ديكارت واتخذه دليلاً على وجود الذات ، مما جعل بعض الباحثين الغربيين أمثال فالو Valois وفلارنى Fourlani يميلون إلى القول بإمكان اطلاع ديكارت على آراء الفيلسوف الإسلامى .

وإذا كان الفيلسوف الفرنسى قد انتقل فى بحوثه الفلسفية من معرفة « الذات » إلى معرفة « الله » ثم إلى معرفة « العالم » فإن نقطة البدء كانت من منهج الرئيس ، الفيلسوف الإسلامى .

فالإنية عند ابن سينا وليدة الشعور الواضح بوجودها - حتى ولو لم يوجد الجسد على حد ما يذهب إليه الافتراض .

وينتقل « ديكارت » فى كتابه « التأملات » ليضيف لبنة جديدة لهذا التراث فيقول :

« وأقول بالإجمال : إنه إذا صح لى أن أقول : إن كل ما أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً هو حق ، فليس هنالك ما هو أكثر يقيناً من وجود الله .

صحيح أنه كان لابد لى من كثير من الانتباه ذهنى للوصول إلى معرفة هذه الحقيقة ، ولكن مع أن هناك حقائق معروفة بجلاء لكل شخص ، وأخرى لانهتدى إليها إلا بعد طول نظر ، إلا أن هذه متى اهتمدنا إليها لم تكن أقل يقيناً من تلك .

ولاجرم أنه لو كان ذهنى خالياً من أى حكم سابق ، ولو كان فكرى غير مشغول بوجود الأشياء الحسية انشغالا مستمراً ، لما كان هنالك شىء آخر أعرفه بأيسر وأسرع مما أعرف الله » ا. هـ .

وقد انتقل « ديكارت » بعد إثبات وجود الله ، إلى إثبات وجود العالم كما هو معروف .

شىء جلى واضح هو الذى يُكوّن الذات :
شعورك بإنيتك ..

شعورك بوجودك ..

ولو بلغ شيء من اليقين هذه الدرجة فهو حقيقة ..
فالله حقيقة .. كما أن القضايا الرياضية حقيقة .. كما أن وجود الذات حقيقة .

وكل للفلاسفة أخذوا عن أسلافهم ..
وكان للفلاسفة المسلمين فضل أى فضل على من جاء بعدهم كما بينا ..
وسنضرب مثلاً آخر بفيلسوف واحد من فلاسفة المسلمين هو « الغزالي » .

فالإمام الغزالي سبق الفيلسوف الفرنسى « بليز بسكال » Pascal Pensées [١٦٢٣ - ١٦٦٢ م] الذى نثر فى خطراته ما أسماه - فى مجال إثبات وجود الله وصدق النبوات - دليل المراهنة والاحتياط ، وقد سبقه الغزالي كما ذكرنا إلى هذا الدليل ..

بل سبقه شاعر عربى فيلسوف هو أبو العلاء المعرى فى قوله :
قال المنجم والطبيب كلاهما لا بعث بعد الموت قلت : إليكما !
إن صح قولكما فليست بخاسر أو صح قولى فالحسار عليكما !!
بل وسبقهم القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله تعالى على لسان مؤمن فرعون :
﴿ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ ﴾ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي
يَعِدُّكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿ (١)

قال تعالى :

﴿ وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ

(١) سورة غافر آية ٢٨

وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ
دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ ﴿١﴾

والإمام الغزالي سبق الفيلسوف الإنجليزي « دافيد هيوم »
[١٧١١ - ١٧٧٦ م] إلى فكرته التي اشتهر بها في إنكاره للمعلولية
والسببية ، بل وسبقهما إلى ذلك القرآن الكريم حينما عرض لقضية إبراهيم
ودخوله النار دون أن تسبب له الإحراق ..

قال تعالى :

﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ
أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾ ﴾ قَالُوا
حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِ الْهَتَكُمُ إِن كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَنْتَارُ كُونِي بَرْدًا
وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَارَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ ﴿٧٠﴾

وكذلك الأمر بالنسبة للفيلسوف الألماني « عمانوئيل كانت » [١٧٢٥ -
١٨٠٤] حينما قرر أن العقل ليس مسباراً كاملاً ، وليس وسيلة
مثالية للوصول إلى إدراك الحقائق ، فالعقل عند « كانت » لا يدرك الشيء بذاته
Momena وإنما يدركه كما يبدو له عن طريق الحواس ، فهو يدرك الظواهر
Phenomena ويخفى عنه غير ذلك .. كما يخفى عليه ما ليس له ظواهر يدركها
الحس ..

(١) سورة إبراهيم آية ٢٢

(٢) سورة الأنبياء الآيات ٦٦ و ٦٧ و ٦٨ و ٦٩ و ٧٠

يقول الغزالي :

« كل مالا يدركه العقل ليس محالا في ذاته » .

إن عدداً كبيراً من فلاسفة الغرب المحدثين إنما ترجع شهرتهم إلى نظريات أخذوها جميعاً - أو على الأقل سبقهم إليها جميعاً - فليسوف إسلامي واحد هو الإمام الغزالي ، ومع ذلك نرى أن بعض المستشرقين - لأهداف عديدة - كانوا ولا يزالون حريصين على التقليل من شأن التراث الإسلامي في ميدان الفلسفة والفكر ، ومن أسف أن عدداً من أنصاف الباحثين في بلادنا لا يزالون يؤمنون بما يؤمن به أساتذتهم ، ولو أجهدوا أنفسهم قليلا لانكشفت لهم الحقائق .. بوصفهم باحثين لا بوصفهم إسلاميين .. بل بوصفهم باحثين وبوصفهم إسلاميين لا يسلمون إلا للحق الذي يقوم عليه البرهان والدليل .

وبهذه المناسبة نسجل لهؤلاء ملاحظاً له أهميته في هذا الميدان .. ذلك أن الإسلامية دعت إلى الفكر وجعلته عمادها وأساس دعوتها .. ولذلك ظهر في ظل الإسلام مفكرون وفلاسفة اعتبروا أئمة في الإسلامية الكبرى .. ودفع الإسلام معتنقيه إلى الشك قبل الإيمان .. وحكى القرآن حكاية إبراهيم الذي تطلع إلى القمر وإلى الشمس وإلى غيرها من الظواهر .. ثم دخل بعد الشك إلى الإيمان .

قال تعالى :

﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ ٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكُوكَبَ قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً

قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُنْقِضُ إِلَهُي بِرِيٍّ مِمَّا
تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِلَهُي وَجْهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا
وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾

ومن هنا نرى كيف جعل الإسلام مرتبة المؤمن الذي يرث الإيمان مرتبة
دنيا .. ومرتبة المؤمن بعد البحث والشك مرتبة لأثقل في مراتب اليقين .. ولم
يكن عجباً أن تنهض الفلسفة الإسلامية الكبرى لا تخشى ولا تهاب .. وإن سطا
بعض السلاطين والملوك على حقوق المفكرين والفكر في بعض الأحيان ليهوى في
نفوسهم لا استجابة لما يدعو إليه الدين .

أما الذي حدث بعد أن دخلت المسيحية في اليونان فشيء آخر .. فقدت
العقول حريتها ؛ لأن المسيحية تطبع الناس بطابع الخضوع والرضوخ وتدمغ الفرد
بدمغة القداسة .

فما تحرك في اليونان فيلسوف واحد منذ دخلتها المسيحية وإن لم يبعد عن
الأذهان محاكم التفتيش وقرارات الحرمان وعمليات القتل والحرق للأحرار في القارة
الأوربية كلها على مدى القرون ..

وكانت القرارات دائماً تصدر مدموغة باسم البابوات حراس الدين ..

كان الدين المسيحي دين محبة واستسلام ..

أما الدين الإسلامي فكان ولا يزال دين حق .. يبحث عن الحق ، ويسعى
إليه ، ويدعو الناس إلى الدفاع عنه .. دين جاد لا يدير الخد لأحد ، ولا يصعر
الخد لأحد .. دين جاد صريح لا يدعو الناس إلى الإيمان المستسلم بل إلى الإيمان
الجاد الذي يسبقه الشك ، وهو يرفع شأن العلم بطريقة لا تخلو من التحريض
والتحقير لكل جهالة ..

(١) سورة الأنعام الآيات ٧٥ و٧٦ و٧٧ و٧٨ و٧٩

قال تعالى :

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ^ع ﴾ ^(١)

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« من تعلم بابا من العلم يُعَلِّمَ الناس أُعْطِيَ ثواب سبعين صديقا » .

رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس عن ابن مسعود ولا يعلم غير المسلمين ما مقام الصديقين عند الله .. إنهم بمنزلة الشهداء الذين يموتون في سبيل المبدأ والعقيدة والإصلاح ..

ويكفى في هذا الباب أن نعلم بأن الفلسفة الإسلامية التي ظهرت في القرن السابع الميلادي سبقت الفلسفة المسيحية التي لم تظهر إلا في القرن التاسع الميلادي وما بعده .. مع أن الإسلام ظهر بعد ظهور المسيح بأكثر من ستة قرون ..

ومنذ الوقت الذي أغلقت فيه المدارس الفلسفية في اليونان وكانت نهاية الفلسفة اليونانية حوالي ٥٥٩ م أقبل علماء المسلمين على الدراسات الفلسفية إقبالا منقطع النظير ، وكانت المدارس الفكرية في الإسلام تزحف زحفا غير مبطىء ، ولا متمهل .. وقد ظهرت مقدمات هذه المدارس مع ظهور الإسلام ، وفي القرن الأول الهجري .. فالخوارج ، والشيعة ، والمرجئة ، ومدارس الاعتزال ، وغير أولئك - كانوا يناقشون كل صغير وكبير من تراث الإسلام ، وتراث اليونان ، وتراث الفكر بوجه عام ..

على أننا لسنا في مجال المقارنات ، أو أن نقاضل بين فلسفة وفلسفة ، فالتراث الفكري ثروة إنسانية مشتركة ، ولبنات في البناء تضاف جيلا بعد جيل . لتنتهي بالإنسان إلى حاضر جاد حريص على البحث مؤمن بالحرية ، متطلع إلى أمام ..

(١) سورة الزمر آية ٩

وبعد ، فلعلنا لم نخرج عن موضوعنا ونحن نقدم لكتاب عن « حقيقة الفلسفات الإسلامية » .

ولهذا الكتاب قصة يصح لنا أن نسردها ، فتكون خير مقدمة له ولؤلفه .

ذلك أنه راودتني فكرة إنشاء أول مكتبة أهلية عامة ؛ يؤمها من يريد ليطالع في مقتنياتها مايشاء لقاء مبلغ زهيد في الشهر أو في السنة .

ووكلت هذا المشروع لشقيق لي ؛ لعله أن يكون مصدر رزق له ، إلى جوار خدمته للثقافة والعلم .

ومن أسف أن هذه التجربة الطيبة تخلفت لأسباب عديدة . وتوقف المشروع .. كما توقف شقيقى عن مواصلة الطريق منذ أكثر من عام .

وكان يتردد علىّ في هذه الفترة بعض من شبابنا النابه ، فيهم الشعراء والمتأديون ، وبعضهم صاحب قلم ، وقليل منهم صاحب فكرة .. ومن هذا القليل مؤلف هذا الكتاب ، الأستاذ جلال العشرى ، وهو زميل متخرج في قسم الفلسفة بكلية الآداب .. نشأ نشأة قريبة من نشأة الفلاسفة ، حياته كلها تبتل وقراءة وبحث ، وروحه روح قلقه حائرة ، شاكّة متحررة .. ونفسه نفس شاب متحفز إلى كل ما فيه الخير للثقافة وللحرية .

كان يطيل الصمت ، فإذا تكلم كان كلامه عن روية وعمق .

وعرض علىّ أمر هذا الكتاب في أواخر عام ١٩٥٧ فتصفحته ووعده بالعمل على نشره .. وهأنذا أقدمه للناس ، وأهديه إلى العالم الإسلامى وفاء بهذا الوعد ..

لم يكن في مُكنة المؤلف أن يقول كل شئ عن الفلسفات الإسلامية بطبيعة الحال ، ولكن كان في مكنته أن يعرض رأيه ، وأن يعرض موضوعه عرضاً قابلاً للنماء ، عرضاً مفتوحاً وليس مغلقاً .. وفيه توجيهات قيمة جدية بأن تُهدى إلى الناس لتضاف إلى تراث الفكر .

وهو يستهدف النهوض بالفكرة الفلسفية عند المسلمين في أصولها الأولى .

وله في طريقة عرضه لهذا الموضوع خصائص أسلوبية لا تخلو من المتعة والجمال .



والفلسفة الإسلامية قد لا تمثل الإسلام ، ولكنها جزء من تراثه الثقافي .
والإسلامية اليوم تسود $\frac{1}{4}$ سكان العالم ، فما من سبعة من الناس يجتمعون في صعيد إلا وواحد منهم مسلم ، أى أن تعداد المسلمين في العالم يقارب أربعمئة مليون نسمة .

هذه الإسلامية التي خلدت على الزمن ، وتحطمت على صخرتها كل القوى المعادية تحتاج اليوم إلى تجديد... وهى في حاجتها إلى التجديد تتطلب دعامة من الرجال الأشداء الذين صقلتهم التجارب ، وصقلهم العلم ، وتابعوا تطور الإنسانية والفكر .

ونحن بدراستنا للفلسفة الإسلامية نجد فهمنا لهذا الدين على ضوء من الفلسفة ، أو نجد فهمنا لهذه الفلسفة على ضوء من الدين ، فنترك الأسس الأصلية لكلم منهما ونحدد الهدف ، ونرسم الوسائل .

ولعل أول هذه الأهداف ، وأهم هذه الوسائل هو البحث فيما ورثناه عن أسلافنا .. هل خلا من الشوائب ؟ هل بانت معالمه ؟ وهل تكشف خباياه ؟
ولعل هذا الكتاب أن يكون محاولة جادة للإجابة عن هذا السؤال ؟

عبد الهادى مسعود

كلمة في إثرها الكلمة

الإنسان ، الإنسانية . كلمتان متكاملتان تؤلفان معنى واحداً اسمه « الحياة » .
فإذا كان تاريخ حياة الإنسان هو عرض للأحداث ، وتاريخ حياة الإنسانية هو
عرض للأفكار ، فإن عرض الحياة مناط الإكبار والإصغار ، سيان في الأحداث أو
في الأفكار .

وتاريخ « الحياة » لا يكون شيئاً إن لم يكن تقديراً لما هو صواب أو خطأ ، أو لما
هو أصيل أو منتحل ، أو لما هو صحيح أو زائف ، وما هو متعال أو متهايط ، وما
هو ذروة أو حضيض .

وإذا اختلت موازين الحياة وهنت الحياة ، وإذا انقلبت تلك الموازين هانت
تلك الحياة .

وقد يفتر الحس والذوق بعض حين ، وقد يفتر الخيال والعاطفة بعض حين ،
ولكن الذى لا يفتر قط ولا يخاله يفتر في حين من الأخايين هو خصام العقول ،
واصطلاحها ومهادنتها .

وإن أفدح مصاب تصاب به الحياة أن تأخذها سِنَّةً ، أو نوم فتختلس في تراثها
وسط هذا البلبال ، وتواصل المسير بين دفتي طريق معكوس الميزان ، مقلوب
المعيار ، على نحو مالمو أمكن أن تكون ثمة فضيلة ضد الخير ، أو رذيلة ضد الشر .

يهون إذن كل شيء ولا يهون ذلك الشيء وأئى له أن يهون ومصير الإنسانية
رهن بمصير الإنسان ، والإنسان ليس موجوداً تاماً كاملاً بل هو تاريخ ناقص
يكتمل .

من قديم واجه الإنسان الوجود المغلق ، وقال كلمته الأخيرة في « دراما » الحياة ، فمضى يخترق حَيَازَ الإغلاق وعينه مُوكَّلةً بهذه الغوامض والأسرار ، وأسفرت الرحلة عن بوتقة من القيم والمثل والمعتقدات يحياها العالم الحديث ، ويحيا بها ، ويسميا « تراثاً » .

فلوجه الله ولذمة التاريخ نتحرى أن نصون الإنسان ، والإنسانية ، نصون « الحياة » .

وهذا لون من ألوان البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية لم يعتده واحد من دارسيها ، أذيعه وأنا أئق بأن فريقاً منهم سيلقونه نائرين وبأن فريقاً آخر سيلقونه مُتَبَرِّمين ، ولكنى على ثورة أولئك وتبرم هؤلاء أو من بهذا البحث .

وهو إذ يعالج مسألة الفلسفة الإسلامية ، يريد أن يتبى فيها إلى الحق .. لا نافيا ، ولا مثنياً ، ولا معلقاً إياها بين النفى لأنها قد تأثرت وبين الإثبات لأنها قد جددت .

نحن إذن بين فريقين : واحد يقبل الفلسفة الإسلامية كما قدمها له القدماء من الشرقيين أو المحدثين من المستشرقين فلا تمتد إليها يد النقد وإن امتدت فمرتعة مرنجة لا تحظى من النقد إلا بهذا المقدار الفقير .

صالح فريق من العلماء الفلسفة الإسلامية وتعصّب لها ، وخاصمها آخر وتعصّب عليها ، فلتنوَّسط نحن ونكنّ محافظين ولنوازن بينهما ولنرجّح رأياً على رأى ، ولنؤثر شخصاً على شخص قائلين : وَفَّقَ هذا وأُخْفِقَ ذاك ، أو لنوفِّق بين هذا وذاك ، وكفى الله المؤمنين شر القتال .

فأنت ترى أن العقول كأنما قُدِّرَ لها أن تنقسم إلى طبقات ثلاث : أولئك متطرفون يُشَبِّتون ، وهؤلاء متطرفون ينفون ، والآخرون متحفظون يتوسطون بين أولئك وهؤلاء ، وأنت ترى أن الحقيقة كأنما قُدِّرَ لها أن تضل بين طرفين كلاهما ضلال ، والوسط أمعن مايكون في هذا الضلال .

نحن إذن بين اثنتين : إما أن نجنى على أنفسنا وعلى العلم فلا نعرف لأنفسنا حقها ، ولأنؤدى للعلم واجبه فنقبل ما قال القدماء من المؤرخين ونتبع تلك الطريقة « المقفولة » التى تنعطف بنا إلى التراخي والاسترخاء وتعرض علينا بضاعتها من تفسيرات « جاهزة » وصيغ جامدة ، وتواريخ نهائية ، وأحكام قطعية : تلك البضاعة التى يحتكرها فريق لا يستطيع أن يجدد ولا أن يُحيي . وكيف نعم : وقد أدخل نفسه فى إطار نهائى وبقي الاعتراف بأنه أقصر باعاً وأضيق ذراعاً من أن يقوم بتجديد أو أن ينهض بإحياء .

ولم يكلف نفسه عناء الشك العنيف والبحث الشاق والتفكير المضنى، أو يتكلف مناهج البحث العلمى الصحيح ، ونتائج التفكير الحر الطليق ، وقد قال القدماء بأن هناك فلسفة إسلامية وفلاسفة إسلاميين ، وأن لهذه الفلسفة موضوعاتها ومشكلاتها ، وأن هؤلاء الفلاسفة كتبهم ونظرياتهم ، وأن محاولة التوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة ، أو بين النظر العقل والوحي الدينى تعد بحق مناطق الابتكار ومعقد الطرافة فى الفكر الإسلامى .

وأن قد كان « الكندى » وكان « الفارابى » وكان « ابن سينا » من فلاسفة المشرق ، وكان غيرهم من أمثال « ابن باجه » و« ابن طفيل » و« ابن رشد » من فلاسفة المغرب .

قال القدماء عن الكندى كابن النديم مثلاً : إنه « فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة »^(١) وقال صاعد : إنه اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً^(٢) وقال البيهقى : إنه « جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات »^(٣) وقال القفطى : « إنه فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها »^(٤).

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٥

(٢) صاعد : طبقات الأمم ص ٨١

(٣) البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام - تمة صوان الحكمة ص ٢٥

(٤) القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٤٠

قالوا لهم هذا عن الكندي فآمنوا ، وقالوا مثله عن الفارابي فآمنوا ، قال « صاعد » إنه « فيلسوف المسلمين بالحقيقة »^(١) وقال « البيهقي » إن قد كان أبو على تلميذاً لتصانيفه^(٢) وقال القفطي إنه فيلسوف المسلمين غير مدافع^(٣) وقال ابن خلكان : إنه « أكبر فلاسفة المسلمين »^(٤) وقال حاجي خليفة : إن له كتاباً سمي « بالتعليم الثاني ، فلذلك لقب بالمعلم الثاني »^(٥).

وقالوا لهم : إن ابن سنيا هو صاحب « الشفاء » و« النجاة » فآمنوا ، وإن ابن رشد هو صاحب « فصل المقال » و« مناهج الأدلة » فآمنوا .

وحفظوهم من الصيغ ما يرددون به هجمات الأعادي فحفظوا .

ثم تلوا عليهم من الأدعية والأحجية ما يحفظ الإسلام وينصر المسلمين ، ورضوا بهذه الحال ودعوا إلى الله بالخاتمة وحسن المال .

وهكذا يخيّل إلى الباحث أنه قد وقف على الفلسفة وأحاط بتاريخها ، وإلى القارئ ، أنه قد درس الفلسفة وعرف تاريخها ، ويقنع المؤلف بأنه عالم ، ويقنع القارئ بأنه مطلع ، ويخبو تراث الإسلام شيئاً فشيئاً إلى أن يقف بعيداً عن ورثته ، غريباً في دياره .

وتساءلت : هل هؤلاء بذلك يخدمون العلم بعامة والإسلامية بخاصة ؟ ولو أُنّي تمهلت لما تساءلت ؛ إذ الجواب كلا ، إن هؤلاء لم يغيروا في الفلسفة شيئاً ، وما كان لهم أن يغيروا فيها شيئاً ، وقد عملوا على إراحة عقولهم ونفوسهم وإرضاء عواطفهم ونزعاتهم ، فانعطفوا على ما قال قدماء الإسلاميين وركنوا إليه وماوافق مذهبهم هذا قبلوه وماخالفه رفضوه وانصرفوا عنه .

وهكذا أغلقوا على أنفسهم في الفلسفة باب الاجتهاد ، كما أغلقه الفقهاء في

(١) صاعد : طبقات الأمم ص ٦١

(٢) البيهقي : تاريخ حكماء الإسلام - تمة صوان الحكمة ص ٨٢

(٣) القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٨٢

(٤) ابن خلكان : وفیات الأعيان ص ١٠٠ ج ٢

(٥) حاجي خليفة : كشف الظنون على أسامي الكتب والفنون ص ٩٨ ج ٣

الفقه ، والمتكلمون في الكلام ، والصوفية في التصوف ، وهذا النحو من الدراسات نقص وعيب :

نقص ؛ لأنه قاصر فيه عقم ، ولأنه جذب فيه قفر . وعيب ؛ لأن فيه خيانة وفيه خداعا ، وهو نقص وعيب معاً ؛ لأنه سبب في تدهور حياتنا الفكرية وانصرافنا عن المباحث الإسلامية ، ووقوفنا عن متابعة السير ..

وتساءلت : أيتها الحضارة إلى أين ؟ إلى القبر في هذه الأبهة وفي هذا الحيا الوضيء ، وفيك بذور العبقرية ولازالت فيك من الأصالة بقايا ؟



أما الفريق الآخر فهو هذا الذي لا يقبل شيئاً مما قيل في الفلسفة وتاريخها إن كان من القدماء الشرقيين أو من المحدثين المستشرقين إلا بعد تحرر وتشكك وتفكر وتشوف إن لم ينتهيا إلى اليقين فلن يجانباه ، وإن لم يبلغا الحق فلن يحيدا عنه . هو يأبى أن يجنى على نفسه وعلى العلم ، ويؤثر أن يعرف لنفسه حقها ويؤدي للعلم واجبه ، فيشك ويحتج ويتمرد ويثور :

يشك في هذه الأحكام « الجاهزة » التي تقدم له .
ويحتج على هذه الصيغ « الجامدة » التي تفرض عليه .
ويتمرد على هذا « الكسل العقلي » الذي يعيش فيه .

ويثور متجهاً صوب كل ما يفيض حرية وحيوية ومرونة وخصوبة فيظل أميناً على الحقيقة مخلصاً للواقع .

هو يشيد معارفه على أساس من الذهن الواعي والفهم الراشد المستنير ، وعنده أن عقلا يتحرك وينبض بشيء من الحياة خير من عقل لاحرك فيه ولا حياة .

هو لا يعرف شيئاً اسمه « فلاسفة الإسلام » ولكنه يعرف كتباً ورسائل ، ويريد أن يتبين هل هي حقاً في الفلسفة ؟ وهل هي حقاً تمثل الإسلام ؟

وهو لا يعرف شيئاً اسمه « فلسفة إسلامية » ولكنه يعرف أن القدماء من المؤرخين الإسلاميين قالوا ذلك .. ويريد أن يتبين : أصواباً قالوا أم ضللاً ؟

« فإن تاريخ الفلسفة بالمعنى الحديث لم يوجد في الإسلام ، والذي عرفه المسلمون من دراسة تاريخ الفلسفة هو كتب الطبقات والتراجم »^(١) « هذا كلام الإسلاميين في الفلسفة الإسلامية ، مع قصوره عن تكوين منهج تاريخي ، هو في غالب الأمر يعنى بيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية وحكم الشرع فيها »^(٢).

إذن فهذا الفريق في علاقته بالفلسفة الإسلامية إنما يتعامل بأدوات غير تلك ، يستعملها الآخرون ، فلا ينفذ إليها إلا بعد أن يسقط « الألفة » و « المودة » ويحل محلها « الرية » و « التساؤل » ويتساءل : « أهنالك فلسفة إسلامية ؟ فإن كان هناك فلسفة إسلامية فما هي ؟ أهي وحدة كاملة أم أجزاء متكاملة ؟ وما السبيل إلى معرفتها ؟ وما هو منهجها ؟ وما هو طابعها ؟ وما مناطها وما مقوماتها ؟ وما صفاتها وما سماتها ؟ وما هو مكانها بين سائر الفلسفات ؟ وبم تمتاز دون سائر الفلسفات ؟ » .

ومنهجنا هذا في دراسة الفلسفة الإسلامية فيه ثورة ، ثورة لاتقل في تأثيرها وآثارها عن أى ثورة تُلغى قديماً كان الناس يعتزون به ، وتُزعزع يقيناً اعتاد الناس أن يُسلموا به ، وتُغيّر تاريخاً حفظوه وألفوه واستحبوا ذكره .

ذلك أننى تحررت في دراسة الفلسفة الإسلامية ، فشككت في أصالتها وطرافتها فوضعتها « بين قوسين » وجعلت أبحث وأنزوى واستقرئ واستنبط . وأقارن وأوازن حتى انتهيت إلى حذف القوسين بإصدار حكم إلا يكن صواباً فهو إلى الصواب أدنى ، هو أن الفلسفة الإسلامية كما هي ممثلة في الفلاسفة : فيلسوف العرب ، والمعلم الثاني ، والشيخ الرئيس ، والشارح الأكبر وأصحابهم وتلاميذهم ومريديهم ليست من الإسلامية في شيء ، فهي يونانية لاتمثل حياة المسلمين وفكرهم وروحهم ومزاجهم كما تمثل حياة اليونانيين ، وفلاسفتها لاتلتمس حقيقتهم في كتبهم بقدر ماتلتمس في الإجابة عن هذا السؤال : إلى أى حد كانوا

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٩٥

(٢) المصدر نفسه : ص ٩٨ .

مخلصين للواقع العربى الإسلامى ؟ وإلى أى حد كانوا أمناء على العقلية العربية أوفياء للشريعة الإسلامية ؟

فاذا رأينا أنهم ماكانوا مخلصين ولا أمناء ولا أوفياء أدركنا أنه لاينبغى الاعتماد عليهم فى استخراج الصورة الإبداعية للميراث الإسلامى . وعليه فهم خطيئات الإسلامية وأخطاؤها ، وكل إقحام لفلسفتهم فى الإطار الحضارى للميراث الإسلامى ينطوى على خيانة لروح الاسلام ، كما أن فيه تجنياً على كنه العقل العربى . وكيف لا وهم أصحاب التفكير المجانى ؟

وكيف ولا وقد جاءت الفلسفة الإسلامية نباتاً يونانياً خالصاً بذوراً وساقاً وفروعاً وأوراقاً ؟

وغاية مايقال فى هذه الفلسفة أنها مجموعة من « التركيبات » و« التشكيلات » فيها « خواطر » و« عواير » ولكنها لا تمت بسبب إلى المذاهب الفلسفية الكبرى ، مؤتلفة الأجزاء ، متسقة الأبعاد ، فيها مناهج ونتائج .

إن « العينية » لأقل من « فيدون » .

و« الفلسفة الأولى إلى المعتصم بالله » لدون « الأخلاق إلى نيقوماخوس » .

و« والمدينة الفاضلة » لأصغر من « الجمهورية » .

و« الإشارات والتنبيهات » لأهون من « الكون والفساد » .

على أنى أحب أن أطمئن هؤلاء الذين يعطفون على الفلسفة الإسلامية ويجدون شيئاً من النشوة والارتياح فى أن يعتقدوا بأن هناك فلسفة إسلامية تتوج تعاليم الإسلام وأشغال المسلمين ، فلن يقضى هذا البحث على ذلك الحلم الوردى الجميل ، ويمحو وجود عبقرية إسلامية ، بيد أنى أتمس مرآة هذه العبقرية فى مناخ أخرى : أتمسها فى حمية الدين ورفاهية العقل كما هما عند مفكرين من الإسلام وقفوا على حاضرات التراث اليونانى وقفة الجازم الراض لها ولكل ملحقاتها ، فظهروا فى ثوب متكامل فيه استقرار القلب وتوقد العقل ، فيه حصافة الفكر وقوة الإيمان ، فما بحثوا إلا ماألفونه ويدور فى فلكهم ، ولم يتكلفوا مالا علاقة لهم به ومالا يجدى على ظروفهم شيئاً .

وأنا واجد هذه العبقرية أصيلة خالصة مخلصنة عن تلك التي اعتدناها في مباحث الفلسفة وكتابات الفلاسفة : ذلك أنى لا أنكر الأصالة والطرافة والابتداع والابتكار في الحضارة الإسلامية ، وإنما أنكر أن تمثلها هذه الفلسفة وهؤلاء الفلاسفة .

وأنا إذ أستبعد الفلسفة الإسلامية أبقي على وحدة التراث ، وفيه الكفاية ، ولم لا أفعل وقد جاءت فلسفة يونانية:.. يونانية إلى أقصى حد ؟ والحي وحده هو الذى يقول « لا » وحي كميته هذا الذى لا يقول إلا « نعم » .

جلال العشرى

مقدمة

ببحثنا .. وما المنهج ؟

ببحثنا هذا يقع في ثلاث مقالات :

الأولى : استيعادية ، عنينا فيها بالوقوف على البواعث الحقيقية لقيام حركة الاستشراق باعتبارها فاتحة الطريق إلى الثقافة الإسلامية وباعتبار روادها معاملة إلى الحياة العقلية والروحية في الإسلام ، فرأينا إبرازاً لحقيقة هذه الحركة في صورة متكاملة أن نقرنها بحركة أخرى لازمتها وسارت معها جنباً إلى جنب ، بل كثيراً ماتقدمتها الأولى ومهدت لها ، وتلك الأخيرة هي حركة الاستعمار .

فلا بد من التوحيد بين الحركتين ، والنظر إليهما كوحدة مترابطة ، وربط هذا كله بواقع المجتمع الأوربي في القرن التاسع عشر . ومن خلال هذه النظرة تتكاشف الحقائق التي تتستر وراء الظواهر ، وتتجمع كلها لتصب في محيط واحد هو : استغلال الشرق .

فحاصل حركة الاستشراق بعضه أنتج تجنيا موعلا ، وبعضه أثمر تعصباً ليس له مدى .

فهم يزعمون أن الحضارة العربية الإسلامية انعدمت فيها ملكة الخلق والإبداع ، وإن قدرت على نقل مبتكرات الأمم الأخرى . فهي حضارة ائمازت بالنقل ولا ابتكار ، وبالتقليد ولا تجديد ، وبالتابع ولا ابتداع .

كما يدعون أن الأمم الشرقية إذ تطلب العلم تجعله هادفاً لا هدفاً في ذاته ، وتحصله بقصد المنفعة لا لكشف الحقيقة من حيث هي ؛ فليس العلم عندهم للعلم ولكن للحياة . ولا كذلك الحال عند اليونان . ويرجعون هذا الزعم وذاك الادعاء إلى تفاوت

أصيل في طبيعة الجنسين : الآرى والسامى ، فإذا رأينا أن بدعة القصور العنصرى هذه لا العلم يلجئنا إليها ولا شواهد التاريخ ، ولكن نزواتهم بأنهم أرقى الأجناس البشرية وأحقها بالسيادة ، ونزعاتهم في استعمار الشرق وتصريف شعونه ، فسّرنا بذلك حركة الاستشراق وربطناها بحركة الاستعمار ونعتاهما « بالغزو المزدوج » .

وعليه آثرنا استبعاد أية محاولة من شأنها إنكار الفلسفة الإسلامية « الغض من قيمة الميراث الإسلامى ، تقوم على دعائم عنصرية أو حتى تستند إليآراء المستشرقين ، على أنى لا أنكر مالدراساتهم وكفائاتهم من فضل في تبصيرنا بهذا الميراث ، ووعينا بمكانه في تاريخ الفكر الإنسانى .

والمقالة الثانية انتقادية قصدنا بها معالجة قضية الثقافة الإسلامية بمبضع النقد بعد تعرفنا على سمات العقلية العربية الجاهلية في براءتها الأولى « وماذا كان موقفها إزاء متباين التعبديات والاعتقاديات والديانات وسائر المذاهب والآراء والأفكار من صابئة إلى مجوس ، ومن يهودية إلى نصرانية ومن فارسية إلى هندية ، ثم إلى إغريقية تسربت جميعاً إلى جزيرة العرب كما جاءت بها قوافل الأعراب مع رحلة الشتاء والصيف .

وقد كانت الجزيرة تصطرع بكل هذه الممكنات الدينية والفكرية فضلاً عن مشكلاتها الخاصة ، فأدى هذا الصراع بالعقلية العربية إلى أزمات عنيفة حادة أحال مادتها إلى عجيبة لينة ، فصهر معدنها دون أن يشككه ، وأذاب خامتها من غير أن يجمدها على نخط ما ، وما هو إلا أن يحىء الإسلام حتى تنصب في قلبه مادتها اللينة ومعدنها المنصهر وخاماتها المذابة وتخرج العقلية العربية الإسلامية تلك التى تمخضت عنها الإسلاميات المتهمة في براءتها ، والتى لا يتطرق إليها الاتهام .. وخلصنا إلى إدانة معطيات فلسفة الفلاسفة ، والإبقاء على تفقه المتفقهين ، وتكلم المتكلمين وتصوف المتصوفين .

أما إدانة الفلسفة الإسلامية فعلى أساس تسلطها على مرافق الثقافة اليونانية بعد هروبها من حظيرة الإسلامية وخروجها على أنماط الإسلام ، واتضح تهافتها عند مقارنتها بالفلسفات المتكاملة ذوات المناهج متقادماً منها ومتوسط ومتعاصر . كالـيونانية والإنجليزية والإسلامية ممثلة في الفقه والتكلم والتصوف .

وأما الإبقاء على الفقه والكلام والتصوف فباعتبار مباحثها معبرة عن « القطب الموجب » لأنماط الحياة الإسلامية العقلية والروحية .

وبعد : فحسب الفلسفة الإسلامية أنه لم تنطفئ في يدها شعلة الحضارة البشرية فأحسنست استقبال تراث اليونان مدة إقامتها في المشرق ، كما لم تتخل عنه ، وصحبته معها في رحلتها إلى المغرب ، فسلمت الشعلة إلى من تلاها وقد ازدادت توهجاً وتوقداً .

والمقالة الثالثة والأخيرة ارتقائية ، خلصنا فيها إلى وضع الفكر الإسلامي وضعه الصحيح تدعيماً لأركانه وتحديداً لجهاته الأصلية ابتداء من ينابيعه الأولى ، وامتداداً به إلى العصر المعاصر .

ونقطة الارتكاز هي أن نلتفت إلى ميراثنا من فقه وفقهاء ، وكلام ومتكلمين ، وتصوف وصوفية ، فندرسه بمصافاة العقل وتوقد القلب وحمية الدين ، ناظرين إليه كوحدة كاملة أو كأجزاء متكاملة ، لانتشئت تلك الفلسفة التي هي في حقيقة الواقع تمزيق في وحدة التفكير وانعطاف في مجرى تياره ، فضلاً عن كونها « فلسفة مجانية » .

أما نقطة الانطلاق فقد كانت عبّر علم الكلام ومايقوم عليه من قرآن ، وانتخبنا مشكلتين من أكبر المشكلات التي شغلت العالم الإسلامي وتجلت فيهما عبقرية المفكر المسلم هما : التوحيد والعدل وأما هذا الطابع المميز للحضارة الإسلامية والذي وقفنا عليه فهو - في اعتقادي - تلك « التأملية التجريبية » التي لا تخلق بالفرد في العالم المعقول أو عالم الماهيات كما لاتفرقه في العالم المحسوس أو عالم الموجودات .. وإنما تعمل الفكر التجريبي العلمي في حقل الواقع ، كما تعمل فيه الفكر التأملية النظرى .

فكأنما جعلت من التأملية والتجريبية اتجاهين متآزرين في تيار فكرى واحد وكيف لا والدين الإسلامى دين عبادة ونظر ومعاملات معاً ؟

ومن ثم فليست الحضارة العربية الإسلامية حضارة « سحرية » كما سماها « شبنجلر » مقابلاً بينها وبين الحضارة الغربية الأوربية والتي سماها حضارة « فاوستية » وإنما هي حضارة « تأملية تجريبية » في نفس الآن .

وبعد: فلما كانت خطة هذا البحث ليست عرضاً لمشكلات الفلسفة وليست سرداً لشتى حلولها ولا تعداداً لكتبتها ورسائلها ولا جدولاً بأعمال الفلاسفة - وهذا في اعتقادي أقرب إلى مهنة المكتبي منه إلى مهمة الكاتب - فإن دراستنا لشخصية ما أو نظرية ما لن تكون لذاتها ومن حيث هي ، بل باعتبارها طرائق إلى غايات أسمى كما أن الكتب والأسفار لن يهمنى منها الوقوف على السطور والكلمات بقدر ماتهمنى في استخلاص الملاحم والسمات .

فأنا لا أسأل الفلاسفة : ماذا قالوا ؟ ولكن : لماذا قالوا ؟ وكيف قالوا ؟ فكأن دراستنا لهذا الجانب هي دراسة من « الخارج » أكثر منها لإيغالا في « الداخل » وحكمنا على قضية الفلاسفة فيما يتعلق بهذه الناحية هو بمثابة حكم على « الملف » ولا حكم على « الحيشات » .

والواقع أن سيرة الفلسفة الإسلامية : تواريخ كتبها ، وتراجم رجالها لا تفتقر إلى المزيد من الحواشي والتفاصيل ، وإنما الذى تفتقر إليه هو المدخل القويم أو المنهج السليم التى تؤتى من قبله أحكام عادلة .

وإنه لمن نكد الطالع أن نتخدع أفهامنا بأن الفلسفة الإسلامية تلك المتمتعة بمجانية التفكير هي كل عينات النظر الفلسفى في الإسلام وتلك هي الفكرة التى غلبت على هذه الكلمة في مستعمل الكلام ودارجه ، وارتبطت في الذهن بمدرسة الفلاسفة وحدها .

ولهذا آثرنا تقديم عينات أخرى للتفكير الفلسفى المسلم ، مما حدا بنا إلى تسمية مؤلفنا باسم « حقيقة الفلسفات الإسلامية » بدلا من تسميته الأولى وهي « أصالة الفكر الإسلامى تلتمس عند غير الفلاسفة » ومادامت لفظة « فلسفة » ليست وفقاً على مدرسة الفلاسفة ولاغير .

وآخرأ فهذا هو منهجنا الذى نقول فيه ماقاله « يكون » متحدثأ عن « أداته الجديدة » :

« ونحن على يقين من طريقنا لا من موقفنا »
« وما قاله « ديكارت » متحدثأ عن « مقاله فى المنهج » :
« وإن الإنسان إذا كف عن أن يتقبل الباطل على أنه حق ، لا يجد قصياً
لاستطيع الوصول إليه ، ولاخفياً لايمكنه الوقوف عليه » .
و « يكون » و « ديكارت » هما باعثا عصر النهضة من قبر العصور الوسطى
بعد أن اختفت القرون فى غياهب الظلمات .

المؤلف

الباب الأول

إبطال دعاوى التعصب

الفصل الأول

حركة الاستشراق

كما أنه لا يمكن التحدث عن عالم هلينى قبل غزوة الإسكندر ، وعن عالم إسلامى قبل دعوة محمد .. كذلك لا يمكن التحدث عن حركة استشراق بالمعنى الصحيح قبل بدعة رينان .

ولما كان الشرق قبل مجيء الإسكندر باليونانيات ، يموج بمكونات حضارة شرقية من ديانات ونحل كاليهودية اللاحقة على التوراة ، والمسيحية الشرقية ، والمناوية والزرادشتية .

وكانت جزيرة العرب قبل مجيء محمد بالإسلام تتطلع إلى بوادر انبعاث إلى نهضة دينية والوثنية في مكة واليهودية في المدينة والنصرانية في الحيرة .

كان المجتمع الأوربي قبل ظهور رينان بالعنصرية يصطرع بشتى نزوات السيادة ونزعات الاستعمار ويتأهب لأداء « الرسالة البيضاء » أو رسالة الرجل الأبيض في تمدين الشعوب المتخلفة ذوات الألوان . « ومهما يكن ، فإن الدراسة التى تتميز بالجد والعمق للإسلام لم تبدأ إلا منذ القرن التاسع عشر ، حين ذاعت ثقافة الشرق والإسلام فى أوروبا ، وحين أخذ الغرب ييسط سلطانه باسم الاستعمار على الشرق والبلاد الإسلامية »^(١)

وتخور القوى المادية سياسية كانت أو حرية وتبقى واحدة هى القوة الروحية

(١) محمد يوسف موسى : العقيدة والشريعة فى الإسلام . ص التصدير

« قوة الإسلام » تلك التي تحرك الجموع الإسلامية فلا تفارقها القدرة على الصمود والكفاح ، وإن فارقتها في الفوز والانتصار .

ويوضح ممثلو الاستعمار بالشكوى من العقوبات التي يقيمها الإسلام في طريقهم إلى السيطرة والاستغلال : ففي الهند يشكو اللورد النبرو وعداوة الإسلام للاستعمار ووقوفه حائلاً دون ترويض الهند يقول : « لايسعني أن أغمض نظري عن حقيقة لاشك فيها وهي أن العنصر الإسلامي عدو أصيل للعداوة لنا ، وأن سياستنا الحقبة ينبغي أن تتجه إلى تقريب الهندين »^(١) .

وفي تونس يواجه الاستعمار نفس المشكل ، وقال الوزير الفرنسي جبريل هانوتو : « وقد سبق لي حين نشأت دولتنا الأفريقية وتمت نشأتها أنني سألت حكومتنا وكررت السؤال كي تبحث في علاقتها بالإسلام .. لأن الراغب في الاستعمار من أبناء بلادنا يصل إلى الجزائر أو تونس أو السنغال فيجد نفسه في اتصال مع العربي أو بعبارة أعم مع المسلم »^(٢) .

وفي مصر يشكو اللورد كرومر من الدين الإسلامي لمقاومته الاحتلال وإذكائه الحركة القومية ، فيدعي - كقناع يدارى به فشله وكحيلة يرسى بها دعائم الاستعمار - في كتابه عن مصر الحديثة عام ١٩٠٨ يدعي « أن الإسلام مناقض للحضارة ولا يصلح لغير البيئة البدوية التي نشأ فيها ، وأن المسلم لا يرجي منه أن يساير الحضارة الحديثة إلا إذا ترك دينه وخرج بذلك من ربة التعصب والجمود » .

وكان « اللورد كرومر » يرمى إلى إدخال المسلمين في إطار الحضارة الغربية الحديثة ويرر مرامه بأن لاجديد في ذلك ، وقد سبق للمسلمين أن دخلوا في إطار الحضارة اليونانية القديمة . هذا فضلا عن تحمسه لثقافة اليونان ومنحه جائزة للمتفوق في الكتابة باللغة اليونانية .

(١) عباس محمود العقاد : الإسلام والاستعمار (مقال) .

(٢) مقال عن الإسلام وعلاقته بالاستعمار ترجم عن جريدة الجورنال الباريسية ونشر في جريدة « المؤيد » المصرية ورد عليه الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده .

أما عن قناع الاستعمار ومناوراته باسم التمددين. والتنوير فندع المستشرق الإنجليزى الكبير « ويلفرد سكاون بلنت » يقول فيه مما كتبه إلى المؤتمر المصرى الذى تم انعقاده فى بروكسل : « إن سياسة حكومتنا فى لندن كشفت عن عداوتها للمسلمين ، فهى لاتريد بهم خيراً لافى مصر ولا فى الآستانة ولا فى بلاد العرب ولا فى إيران »^(١) وكفانا من الشواهد والأدلة مايقفنا على هذه الحقيقة وهى أن قد « كان رواد البحث الأولون فى الحضارة الإسلامية ، منشئها ، وتطورها ، وحقيقتها وكنها ، ومنتهاها وأثرها وتأثيرها من المستشرقين والمبشرين الأوربيين ، وكان هذا « الزحف الصليبي الثقافى الأكبر » يسير جنباً إلى جنب مع « الزحف الصليبي السياسى الأكبر » بل يسبقه ويمهد له »^(٢).

وغاية مايقال فى موقف الدين الإسلامى بإزاء مطامع المستعمرين ومفترياتهم ، هو قول الأستاذ عباس محمود العقاد : « لكن المستعمرين إذا قصدوا بالوقوف فى طريق العقل والحضارة أن الإسلام يقف فى طريقهم ويعوقهم عن غايتهم ، فذلك هو الشرف الذى يرتفع له رأس الإسلام ، ويحق للمسلمين أن يرفعوا به رؤوسهم بين الأمم ، وأن يحمد لهم كل من يصيبه الاستعمار بنكباته وإن لم يكن من المسلمين .

« إن الإسلام حقاً علو الاستعمار ، وإن المستعمرين على حق فى الشكاية منه والنقمة عليه ، ولكن لحسابهم هم لالحساب الإنسانية ولأوجههم هم لا لوجه الله »^(٣).

والذى يهمنى استخلاصه ، أن حركة الاستشراق قامت بقيام حركة الاستعمار وسارت معها جنباً إلى جنب كصديقتين متآزرتين وأختين رضيعتين مما حدا بنا إلى نعتهما معاً « بالغزو المزدوج » .

أما عن الغزو الثقافى الزاحف عن طريق حركة الاستشراق ، فيمكن تصنيفه

(١) عباس محمود العقاد : الإسلام والاستعمار .. مقال

(٢) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام . ص التصدير .

(٣) عباس محمود العقاد : الإسلام والاستعمار . مقال .

تحت اتجاهين يصدران من نبع واحد ويتلاقيان عند غاية واحدة وإن اختلف الطريق : الأول هو التعصب الجنسي ، والثاني هو التعصب الديني ، وستكلم عنهما في الفصل الثاني .

وقد بدأت حركة الاستشراق بصورة جادة فيها دراسة شاقة ، وفيها بحث متعمق منذ مطلع القرن التاسع عشر كما أسلفنا ، على أن القرن الثامن عشر وخاصة في أواخره لم يخل من معارف قليلة عن الدين الإسلامي ورسالة محمد صلوات الله عليه ، ومن إلمام يسير باللغة العربية وباللغات الشرقية كانت مقصورة على الباحثين المنقطعين لدراسة الشرق وتراث الإسلام .

أما الجمهور الأوربي فلم يتجاوز في معرفته بالشرق عن تصور كنوزه وأساطيره ، وعن تمثل سحره وأسراره .

وفي الوسع التكلم عن المؤرخ الألماني بروكر المتوفى عام ١٧٧٠ م كأب لتاريخ الفلسفة من بعده تولدت أفواج المستشرقين على تباين أمهم واختلاف دياناتهم وتفاوت استعداداتهم . وكانت حركة الاستشراق مباراة اشتركت فيها عواصم أوربا وأمريكا . فأنشأت الجمعيات العلمية لتسهيل أعمال الكشف والبحث ، وعقدت المؤتمرات كأنها برلمان عالمي تبودلت فيه الآراء ، ونوقشت المسائل ووزعت الدراسات . وصدرت المجلات الخاصة بأعمالهم ، نشرت فيها دراساتهم وبحوثهم كما رسمت المناهج والطرائق ، فضلا عن نشر المخطوطات وتأليف المختصرات والموسوعات ومعالجة المسائل الخاصة والعامة .

وأفاد الغربيون والشرقيون على السواء من كنوز الشرق ونفائس العرب وذنخائر الإسلام .. على أن قولنا بأن « حاصل حركة الاستشراق بعضه أنتج نتجياً موعلاً ، وبعضه أثمر تعصباً ليس له مدى » لا يمتنعنا من أن نقول : « ولو لم يقبض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم ، لأصبحنا اليوم ونحن لانعلم من أمرهم شيئاً يذكر » ^(١) .

(١) إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية . ص ٢٦

ومن أن نقول : « وإذا كنا ألعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم ، فإننا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر ، وانساقها إلى دعوة السلم العام ، والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح ، مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر »^(١).

والآن :

وما هي نزوات الضعف الإنساني هذه التي تفسد العلم وتحجب الحق وإن ادعت العلم والحق ؟!

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . ص ٢٧

الفصل الثانى

التعصب الدينى والتعصب الجنسى

التعصب الدينى :

صحيح أن كل حركة الاستشراق أحاطت بكافة مرافق الحضارة الشرقية العربية الإسلامية ، بيد أن إحاطتها بمرفق الفلسفة ، واستيعابها لشتى أبواب المجال الفلسفى كانت على قدر من الاهتمام بالغ ، ونصيب من التفرغ غير قليل . ليس فحسب لأن الفلسفة هى أوسع نافذة يمكن أن نطل منها على هذا العالم الفسيح الأرجاء : عالم المشرقيات ، بل أيضاً لأن الفلسفة الإسلامية كانت لدى المستشرقين بمثابة الأرض الخصبة بذروا فيها بنور التعصب بنوعيه الدينى والجنسى كمتبدأ ينتهون منه إلى إضاعة العبقرية الإسلامية .

« ولقد وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمناً ، فأنكرها قوم وسلم بها آخرون . وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر فظن - فى تحمل ظاهر - أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق ، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ، ولم تنتج إلا انحلالاً موغلاً واستبداداً ليس له مدى ؛ فى حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية ، وقد صانت ذخائر الفنون ، والآداب ، وبعثت العلوم بعثاً قويا ، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها »^(١).

وسوف نستعرض بعضاً مما قيل فى هذا السبيل ، ثم نتبعه بتبين كذبه المفترى ،

(١) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ٩

ونخلص إلى استبعاد فكرة التعصب الدينى كأساس علمى سليم لنبذ الفلسفة الإسلامية .

وداعى الدعاة إلى العصبية الدينية فى طول البلاد وعرضها هو المؤرخ الألمانى تمان المتوفى عام ١٨١٩ م ، ومع أن الألمانى بروكر المتوفى عام ١٧٧٠ م سبقه إلى ذلك فقد تبلورت فى تمان الخواطر والمشاعر التى كانت شائعة قبله على نحو مبهم مبعثر ، وأودع دعوته كتاب « المختصر فى تاريخ الفلسفة » ^(١) ذهب فيه إلى أن العرب من حيث طبيعتهم « شعب مجبول على استعدادات قوية وثابة » وأن الدين الإسلامى « هو دين شهوانى وعقلى معاً » وسم العرب بطابعه ، أكد هذا تفاسير أتباع محمد من الخلفاء « لما يزعمونه وحياً أوحاه الله إلى هذا النبى » كما ذهب إلى أن العربى المسلم إنما ينحصر امتيازاه فى القدرة على النزال والقتال ، والدليل على ذلك أنه « فى قليل من الزمن تغلب العرب على قسم عظيم من آسيا وأفريقيا وأوروبا وأخضعوه للإسلام ، وقد أدى إلى هذا أنه « استمد حماسة دينية وحرية من دين محمد » .

فى حين أنه قاصر عن أى إنتاج فى مجال العقل الفلسفى ، والدليل على ذلك أنهم « لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذى يتطلب إيماناً أعمى » وكانت النتيجة أنهم « كثيراً ماأضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه » أدى إلى هذا عدة عقبات أهمها فى الترتيب : « كتابهم المقدس الذى يعوق النظر العقلى الحر » و« حزب أهل السنة ، وهو حزب قوى متمسك بالنصوص » .

تلك هى دعوى تمان المشحونة بشحنات العصبية الدينية والقائمة على أحكام مبتسرة ، بيد أنه — ولسوء الطالع — قدر لها أن تحيا زمناً لما كان لها من التأثير إن فى مؤرخى الحضارة ، أو فى مؤرخى الفلسفة منذ أوائل القرن التاسع عشر نازلاً إلى العشرين .

G. Tennemann: Manuel de L'histoire de la philosophie (tr. Tranc, par V. Causin) (١)
Paris, 1839, T. I, P. 356, 357, 358, 359.

فهذا هو الفيلسوف الفرنسى فيكتور كوزان المتوفى عام ١٨٤٧ م يمتد بحملة سلفه مع التحدى فى سورة التعصب والهوى . يقول فى كتابه « دروس فى تاريخ الفلسفة »^(١) « المسيحية التى هى آخر مظهر على الأرض من الأديان هى أيضا أكملها » ويقول « المسيحية تمام كل دين سابق ، وغاية الثمرات التى تمخضت عنها الحركات الدينية فى العالم وبها ختمت » ويقول : « الدين المسيحى ناسخ لجميع الأديان » .

وبعد هذه الدعاوى التى يرسلها الفيلسوف إعلاء لشأن المسيحية من حيث هى دين ، يرسل مثلها إعلاء لشأنها من حيث هى حياة .

يقول : « المسيحية التى كانت الحكومات النيابية ثمرة لها هى التى تستطيع وحدها أن تقوم هذه الصورة العجيبة من صور الحكم التى تؤلف بين النظام والحرية » ويقول « المسيحية أيضاً هى التى بعد أن صانت ذخائر الفنون والآداب والعلوم بعثتها بعثاً قوياً » ويقول : « المسيحية هى أصل الفلسفة الحديثة » ثم لا يكتفى بهذا القدر بل يضيف : « كذلك كان الدين المسيحى إنسانياً واجتماعياً إلى أقصى الغايات » وكأن من الأديان ماهو غير إنسانى ولا لمجتمع ، أو ماهو إنسانى إلى أقصى حد وإلى الحد الأدنى .

ويقارن الفيلسوف بين دين السيد المسيح وغيره من أديان فيسأل « ماذا أخرجت المسيحية وجماعة المسيحيين للناس ؟ » الجواب « أخرجت الحرية الحديثة والحكومات النيابية » ثم يسأل : « وماذا أنتج الدين البرهمى والدين الإسلامى ، وسائر الأديان التى لاتزال قائمة فوق ظهر الأرض ؟ » ويجيب « أنتج بعضها انحلالاً موعلاً ، وبعضها أثمر استبداداً ليس له ملهى » .

وما إن ينطوى القرن التاسع عشر آخذاً معه هذين الاثنين : تنان وكوزان — حتى يطلع القرن العشرون آتياً بهذا الثالث جولد تسيهر المستشرق النمساوى المتوفى عام ١٩٢١ م .

(١) V. Cousin: Cours de L'histoire de la philosophie, Paris, 1841, T.I, P. 48-49.

وهو بلا مدافع أكبر من الاثنين خطراً وأوضح أثراً إن لم نقل عميد الباحثين في
الإسلاميات من الناحية الدينية على وجه التخصيص ، والروحية على وجه
التعميم .

وأكبر بحث لجولد تسيهر ظهرت فيه قدرته على المقارنة ، وبراعته في خدمة
فكرته فتوج به تلك الحياة العلمية التي بدأت وهو « مستشرق في السادسة
عشرة » كتابه المشهور « محاضرات في الإسلام »^(١) ومؤاده : أن العقلية العربية
سواء قبل أن تسلم أم بعد أن أسلمت - تمتاز على التحصيل السلبي دون طاقة على
إخراج أمر إيجابى .

والتحصيل السلبي يقصد به امتصاص الأفكار الأجنبية وتمثلها وإخراجها في
صورة قومية وإقليمية مستورة خلف قناع من الكلمات لا يلبث الباحث المدقق أن
يميط عنها اللثام .

ويرى جولد تسيهر أن هذه الخاصية التي هي نسيج الثقافة الإسلامية المخانة
وجهازها الفعال تتجلى في كل منتجاتها مبتدئاً من القرآن ، والحديث ، والتفسير
نازلاً إلى الفقه والكلام والتصوف ، ماراً بالفرق والمذاهب والمدارس .

قال : « إن نمو الإسلام مصطبغ نوعاً بالأفكار والآراء الهلنستية ، ونظامه
الفقهى الدقيق يشعر بأثر القانون الرومانى ، ونظامه السياسى كما تكون في عصر
الخلفاء العباسيين ، يدل على عمل الأفكار والنظريات السياسية الفارسية ،
وتصوفه ليس إلا تمثلاً لتيارات الآراء الهندية والأفلاطونية الجديدة الفلسفية .

« على أن من الحق أن نقرر أن الإسلام في كل هذه الميادين قد أكد استعداداه
وقدرته على امتصاص هذه الآراء وتمثلها ، كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك
العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة ، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا

(١) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور محمد يوسف موسى وزميله بعنوان « العقيدة والشريعة في
الإسلام » .

حللت تحليلاً عميقاً ، وبحث بحثاً نقدياً دقيقاً ، وهذا الطابع العام يحمله الإسلام مطبوعاً على جبهته منذ ولادته » (١).

وفصل جولد تسير ما أجمل مبتدئاً بمحمد والوحى :

فأما محمد من حيث هو نبي جاء يدعو إلى الإسلام « فلم يشر بمجديد من الأفكار ، كما لم يمدنا أيضاً بمجديد فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بما هو فوق حسه وشعوره وباللانهاية ، لكن هذا وذاك لا ينقصان من القيمة النسبية لطرافته الدينية » (٢).

وإذا كانت طرافة دين محمد في قيمته النسبية ، فإن طرافة محمد نفسه في إصلاحاته الإقليمية تلك التي لاتعدى جزيرة العرب . الحق أن محمداً كان بلاشك أول مصلح حقيقى في الشعب العربى من الو-هة التاريخية ، تلك كانت طرافته برغم قلة طرافة المادة التي كان يشر بها « (٣) ذلك أن « القرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل ، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء من الفتوح ، فقد كان مقصوراً على حالات العرب الساذجة ، معنياً بها ، بحيث لا يكفى لهذا الوضع الجديد » (٤) وبناء على ذلك فليس محمد نبياً للكل ولكن لفئة ، وليس دينه للعالم بل لإقليم .

وليته وقف عند حد مهاجمة النبى ، بل تعداه إلى مهاجمة الوحى عن طريق القول بوجود تناقض في آيات القرآن التي يضرب بعضها بعضاً ، ومرجع ذلك إلى الحالات النفسية - الروحية التي كان يعانيها النبى قال : « ومن العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقيدياً موحداً متجانساً وخالياً من المتناقضات . ولم يصلنا من المعارف الدينية ، الأكثر أهمية وخطراً ، إلا آثار عامة نجد فيها — إذا بحثناها في تفاصيلها أحياناً — تعاليم متناقضة . ورسالة النبى الدينية تنعكس في روحه بألوان مختلفة باختلاف الاستعدادات السائدة في نفسه » (٥).

(١) جولد تسير : العقيدة والشرعة في الإسلام ص ٥

(٢) المصدر نفسه : ص ٥

(٣) المصدر نفسه : ص ٧

(٤) المصدر نفسه : ص ٣٩

(٥) المصدر نفسه : ص ٦٨

ويستطرد جولد تسيهر بالتفسير والتحليل فيقول ولما « كان عدم الاستقرار والطابع المتناقض البادى في تعاليمه » موضع ملاحظات سافرة »^(١).

ولما « كان وحى النبى حتى في حياته ، معرضاً لحكم النقاد الذين كانوا يحاولون البحث عما فيه من نقص »^(٢) ولما « كان يقع في ضيق عندما كان المؤمنون يشيرون إلى تناقض عقيدى في القرآن »^(٣) فقد شرع منذ القدم في البحث عن تناقض فيما بشر به »^(٤).

وشروعه هذا كان بمثابة قناع للأهواء المتضاربة والاتجاهات المتناقضة التي استترت خلفه ، واختفت تحت ستاره .

هكذا تكلم جولد تسيهر عن محمد والوحى وبمثل هذا سيتكلم عن الإسلام والقرآن .

يقول في تفسير معنى كلمة « إسلام » « الإسلام معناه الانقياد : انقياد المؤمنين لله »^(٥).

والذى حدا به إلى هذا التفسير أن « هذه الكلمة تركز أكثر من غيرها الوضع الذى وضع فيه محمد صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المؤمنين بالنسبة إلى موضوع عبادتهم (وهو الله) إنها كلمة مصطبغة ، فوق كل شيء ، بشعور التبعية القوى الذى يحس به الإنسان إحساساً قوياً أمام القدرة غير المحدودة ، التى يجب أن يخضع لها وينزل فى سبيل ذلك عن إرادته الخاصة ، هذا هو المبدأ السائد فى هذا الدين »^(٦) بعد هذا يصدر جولد تسيهر هذا الحكم على الإسلام . ولعله كان مقدراً من قبل « لو أن الإسلام قد تمسك بشهادة التاريخ الحق تمسكاً دقيقاً لوجد أنه لا يستطيع أن يمد المؤمنين به بفكرة مثالية للحياة الأخلاقية وهى فكرة اتخاذ الرسول مثلاً أعلى

(١) المصدر نفسه : ص ٦٩

(٢) المصدر نفسه : ص ٦٩

(٣) المصدر نفسه : ص ٧١

(٤) المصدر نفسه : ص ٦٩

(٥) المصدر نفسه : ص ٤

(٦) المصدر نفسه . ص ٤

واحتذائه »^(١) « إننا اعتبرنا الدين الإسلامى مسئولاً عن عيوب أخلاقية ومسئولاً كذلك عن ركود عقلى »^(٢).

ويصدر هذا الحكم على القرآن « هو فى مجموعه مزيج من الطوايع المختلفة اختلافاً جوهرياً ، والتي طبعت كلا من العصرين الأولين من عهد طفولة الإسلام »^(٣).

بمثل هذا تكلم جولد تسيهر عن الإسلام والقرآن ، وبمثله تكلم عن محمد والوحي ، وبأكثر من مثل هذا وذاك سيتكلم عن السنة والحديث .

قال فى بحث له بعنوان « العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث »^(٤).

« لسنا فى حاجة إلى إجهاد أنفسنا فى البحث كثيراً من أجل أن نسلم تواءم بإمكان وجود عناصر أفلاطونية محدثة وغنوصية فى داخل هذه المادة الخصبة الغنية التى رويت على شكل أحاديث عن النبى ، بل الأحرى أن يقال إنه كان مما يثير الدهشة والعجب حقاً - مع ما فى الإسلام من خاصية هضم العناصر الأجنبية وتمثلها - أن تخلو وثائق الإسلام الدينية من تأثير الأفكار التى غرت المناطق التى امتد إليها الإسلام ، وانتشر فيها ، تلك الوثائق التى أخذ أصحابها الكثير من الثروة الروحية للوسط الذى هم فيه ، وجعلوه على صورة أحاديث للنبى » .

ويؤكد هذا المعنى فى بحث له عن مادة « فقه » فى « دائرة المعارف الإسلامية » .

يقول : « كان طبيعياً لهؤلاء الأميين - الخارجين من نظام اجتماعى ساذج إلى بلاد مدنية قديمة ليتبعوا فيها مكانة الحاكمين - أن يتناولوا فى الحوادث المتولدة

(١) المصدر نفسه ص ٢٥

(٢) المصدر نفسه : ص ٢١

(٣) المصدر نفسه ص ١٦

(٤) انظر الترجمة العربية للبحث للدكتور عبد الرحمن بدوى بعنوان « اثراث انيونانى فى الحضارة الإسلامية » .

مايناسب الحالة القائمة على الفتح ، ويلائم نزعات الدين الجديد من عادات القوم وقوانينهم » .

ثم يصل « تسير » من هذه التمهيدات إلى هذه النتائج « لم تندمج في الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية ، بل قد لف فيه كل مايملكه الإسلام من محصوله الشخصي ، وكذلك الأمور الغريبة عنه ، وقد غير هذا الغريب المستعار تغييراً أبعد عن أصله المأخوذ منه ، وضم ذلك كله إلى الإسلام » ^(١).

وإليك حيثيات هذا الحكم الذى أصدره جولد تسير « فهناك جمل أخذت من العهد القديم والعهد الجديد ، وأقوال للربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة ، وتعاليم من الفلسفة اليونانية ، وأقوال من حكم الفرس والهنود - كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق « الحديث » حتى لفظ « أبونا » لم يعدم مكانه في الحديث المعترف به ، وبهذا أصبحت ملكاً خالصاً للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه » ^(٢).

وبعد ، فهذا هو جولد تسير : غلو وإفراط لا رحمة فيهما ولا هوادة .
والآن قد بلغنا مبلغاً نقف منه على مدى حملات المستشرقين وغاراتهم على المشرقيات والإسلاميات ، وكشفنا عن حقيقة هذه الحركة في قسمها الدينى ، وسنكشف الآن عن القسم الجنسى .

التعصب للجنس :

« ولم يقف الأمر عند هذا ، بل جاوزه إلى اعتبارات عنصرية قدر لها أن تجد سبيلاً إلى ميدان العلم كما وجدته إلى ميدان السياسة . وأخذت المفاضلة بين الأجناس تضافى على العرب أوصافاً لم يقم عليها دليل من بحث أو دراسة . وأبعد

(١) جولد تسير : العقيدة والشرعة في الإسلام . ص ٤٢

(٢) المصدر نفسه : ص ٤٣

تلك الأوصاف عن المنحى العلمى ما اتصل بخصائص الشعوب وما آذن بالانتهاء إلى نتائج قاطعة « فى علم نفس الأجناس »^(١)

وتتعدد الصور التى تظهر فيها الدعوى العنصرية بيد أنها تتوحد عند غاية قصوى هى أن الأوربيين من أى طريق وصلت إليهم هم الإنسان الكامل ، وهم خير من فى الوجود ، وهم السادة الأعلون أصحاب الحق فى تصريف شئون الوجود البشرى ، وأما من دونهم فهم المسودون الأدنون ، ولاشئ عليهم سوى أن يسلموا أزمَّتْهم قانعين راضين لهذه السلالة السعيدة من الرجال .

وأكبر دعاوى العنصرية هذه وأطيرها ذكراً هى دعوى الآرية والسامية ، تلك التى ذاعت وشاعت ولاكتها الألسن فى طوابع القرن التاسع عشر ، وكان أكبر دعايتها ولا أقول أولهم الفيلسوف الفرنسى إرنست رينان المتوفى عام ١٨٩٢ م وقد أودع رينان دعوته فى كتابه « التاريخ العام للغات السامية »^(٢) وغاية مايرمى إليه هو « تصور العقل السامى عامة والإسلامى خاصة بعيداً عن الإبداع الفلسفى » ومؤداها :

أن « الوحدة والبساطة » تؤلفان طابعاً مزدوجاً طبعت به الروح السامية فى كل مقومات المجال البشرى .. فى تصوراتها الدينية ، وحياتها الاجتماعية والسياسية ، واستعداداتها العقلية والفنية واللغوية .

« إن الوحدة والبساطة هما الطابع الذى يميز الجنس السامى »^(٣) ويفسر فكرته عن الوحدة فيقول : « إذا نظرنا إلى عمل الجنس السامى من خلال تاريخه العام ، يبدو لنا واضحاً فى التبشير بالتوحيد وتأسيسه^(٤) ومرد ذلك إلى « العقل السامى » الساذج فى تصوره للوحدة الإلهية « إن » دين الساميين الذين كانوا على الوثنية

(١) إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ٩

(٢) E. Renan : Histoire Générale et système comparé des langues semitiques

(٣) Ibid, p. 18

(٤) رينان : المجلة الآسيوية ص ٢١٤

يطلعنا على سمات كثيرة لا يتسنى تفسيرها إلا بتصور بدائي للألوهية .. ذلك التصور الذى كان ينطوى دائماً على فكرة الملكية المطلقة «^(١)» .

وإلى « الوجدان السامى » الساذج فى تناوله للأمور « إن جميع خصائص هذا الوجدان تتلخص فى التوحيد وتفسر به . فهو ينطوى على التوحيد بشكل يدعو إلى الإعجاب ، ولا يعرف الكثرة مطلقاً »^(٢) .

ويفسر فكرته عن البساطة فيقول « إن العمل الرئيسى للساميين هو أنهم تمكنوا من تبسيط الفكر والعقلية الإنسانية ، وتخلصوا من الأشواك والتعقيدات التى كان يهيم فيها تفكير الآريين الدينى »^(٣) ومرد ذلك إلى أن « الجنس السامى يبدو لنا فى كل مقوم من مقومات حياته كأنه جنس غير كامل ، وذلك لبساطته نفسها »^(٤) .

ويقول رينان : إن هذه الصيغة المزدوجة « الوحدة والبساطة » التى هى مفتاح الشخصية السامية ما كان لهذا الجنس أن يفاخر بها ، وقد جاءته عفواً ومن حيث لا يحتسب .

فهى لم تنشأ « من جراء تفكير راتب فى الأمور الإلهية »^(٥) ولا من جراء استدلال عقلى بطيء تأدى به رويداً رويداً إلى فكرة أكثر نقاء عن العلة الأسمى^(٦) ولا من جراء كشف أو تقدم نتج عن منهج علمى «^(٧) وإنما هى انبعثت من أعماقه وفقاً لعوامل واستعدادات فى صميم الجنس نفسه . ومن ثم « فهى نتيجة استعداد جنسى خاص »^(٨) وهذا الاستعداد الجنسى يرجع فى آخر الأمر إلى غريزة فطرية فى تركيبه البنائى دعاها رينان « غريزة التوحيد »^(٩) انطلقت من صميمه فى صورة

(١) المصدر نفسه : ص ٤١٨

(٢) E. Renan: Histoire Generale

(٣) Ibid, p. 503

(٤) E. Renan: Histoire generale, p. 17

(٥) رينان : المجلة الآسيوية ص ٢٢٠

(٦) المصدر نفسه : ص ٢٢٥

(٧) المصدر نفسه : ص ٢٢٩

(٨) المصدر نفسه : ص ٢٢٩

(٩) المصدر نفسه : ص ٤٢٦

« إلهام فطري »^(١) أشبه مايكون بالإلهام الذى خلق الكلام فى الأجناس البشرية على تنوعها وتعددتها .. فاللغة والدين ليسا وضعيين بل غريزيين « ففيما يتعلق بالدين ، كما فيما يتعلق باللغة ليس هناك شيء اسمه اختراع »^(٢) وهكذا يخلص رينان إلى أن العقلية السامية مفطورة من حيث الدين على التوحيد ، ومن حيث الفكر والفن واللغة على البساطة ، والعكس صحيح فيما يتعلق بالعقلية الآرية المفطورة فى تدينها على التعدد ، وفى سائر مرافق الحياة على انسجام التأليف .

وأخيراً يستغل رينان هذه النتيجة كمقدمة لنتيجة أهم يقول : « من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعانى أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ « فلسفة عربية » مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة فى شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات ، فكل ما فى الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية »^(٣).

ألم أقل لك إن رينان قدر هذه النتيجة من قبل وهى « قصور العقل السامى بعامة والإسلامى بخاصة عن الإبداع الفلسفى » .

وما إن نخلص من رينان حتى يطلع لنا آخر هو العالم الاجتماعى الفرنسى الأستاذ Lapie

وقد كان لآى تلميذا مخلصاً لتعاليم أستاذه رينان هذا الأخير الذى كان لرأيه وزن فى تلاميذه ومعاصريه وهو أستاذ اللغات السامية والدارس للساميين فى بلادهم .

ومنهج لآى فى الوصول إلى « قصور العقل السامى بعامة والإسلامى بخاصة عن الإبداع الفلسفى » هو الدراسة المقارنة للروح الإسلامى والروح اليهودى والروح الأوربى كما تمثل جميعاً فى رقعة واحدة هى العاصمة التونسية .

ووضع المشكلة بالنسبة المؤلف هو كالاتى :

(١) المصدر نفسه : ص ٤٢١

(٢) المصدر نفسه : ص ٤٢١

(٣) E. Renan. Histoire generale, p. 10

هل الجنس السامي ممثلاً في عنصره الكبيرين : العربى واليهودى والذى يثور على كل تغيير ، ويعتز بكل قديم ، ويحافظ على كل ماهو من قبيل الإرث يبدو على درجة كبيرة من التعارض بالنسبة إلى الجنس الآرى وهو المولع بالتجديد والتغيير والتطوير ؟

على أن مسرح المقارنة هو العاصمة التونسية حيث تتواجد المجموعات الجنسية الثلاثة ، وعلى أن تتناول المقارنة كافة نواحي النشاط البشرى كالدين واللغة والفن والفكر والدولة والأسرة .

ويخلص لائى من مقارناته ، ويودع نظريته كتاب « الحضارات التونسية »^(١).

يقول فيه : « يمكن القول بأن النفس العربية والنفس الإسرائيلية تطرد الواحدة منهما الأخرى ، أما طابع الأوربيين فلا حاجة بنا إلى وصفه لتؤكد من أنه لا يشبه الطابع الإسلامى أو الطابع الإسرائيلى »^(٢).

وفصل القول فى التمييز بين فرعى الجنس السامى العربى واليهودى عن الجنس الآرى بفرعيه الهندى والأورى يقول : « إن النفس اليهودية متجردة بفطرتها صوب المستقبل ، فى حين أن النفس العربية متجردة بفطرتها صوت الماضى ، فهما متنافرتان ، والنفس الأوربية تختلف عنهما »^(٣).

ولا يرغب الأستاذ لائى فى إرشادنا إلى مكان الأورى من زميله الآخرين ، هل أيتوسط بينهما فيكون الحاضر مكانه ، أم تراه متطلعاً إلى مستقبله مسترجعاً ماضيه ؟ لم يقطع لائى برأى فى هذه المسألة واكتفى بأن قال : « إن طابع الأوربيين فى تونس هو نفس طابع الأوربيين فى أوربا فلا تمثل الروح الأوربية فروقاً هامة من حيث الاتجاهات الأساسية حتى نضطر إلى وصف تلك الروح »^(٤).

Lapie: Les Civilisations tunisiennes. (١)

Ibid, p. 21. (٢)

Ibid, p. 19. (٣)

Ibid, p. 20. (٤)

ويزيد لاني تفصيلاً فيما يتعلق بفرعى الجنس السامى إذ يقول : « المستقبل ، هذا هو مركز الدائرة الذى تنجذب إليه جميع نزعات الإسرائيلى فى تونس ، كما أن الماضى بالنسبة إلى روح العربى هو مركز الجاذبية الأوحده »^(١).

ويحاول لاني أن يقرب الفرع الأوربى الآرى من الفرع اليهودى السامى فيقول « إن الأوربى بلاشك يفكر فى رفاهية المستقبل ، كما لا يهمل التمتع بالحاضر »^(٢). وبعد هذه المحاولة يقول : « إن المدنية الأوربية تجبرنا على التبصر »^(٣) وقياساً ، على ذلك يتحتم علينا القول بأن المدنية اليهودية تجبرنا على التبصر .

أما فيما يتعلق بالعربى فيرجع « إلى حب الماضى وعدم الاحتفال بالمستقبل ، عدم مقدرتهم على التبصر »^(٤) ويصرح رينان - زيادة على مافات - بأن الشعب اليهودى قد نجح دائماً ، بسهولة عجيبة فى استيعاب لغات الشعوب التى اتصل بها ، كما استوعب فنونها وعلومها ، بيد أن قوة إرادته التى لاتقهر ، وكبرياءه التى لايمكن التغلب عليها حفظاه من أن يذوب فى الشعوب الأخرى فاستوعب كل شئ ، دون يستوعبه هو شئ .

أما الشعب العربى فهو حَرِيٌّ باللوم لعدم تبصره ، وعدم حيطة ، وعدم محافظته على خلوص عقلية لانسياقه وراء الفلاسفة من اليونان .

وما إن نخلص من لاني حتى يطلع آخر هو المستشرق الفرنسى والعالم بالفلسفة الإسلامية الدكتور ليون جوتيه ، وقد حاول بدوره أن يصل إلى « تصور العقل السامى بغامة والإسلامى بخاصة بعيداً عن الإبداع الفلسفى » بيد أنه سلك طريقاً آخر غير الطريقين اللذين سلكهما زميلاه ، وإن استقى من بعضهما وصب فى مصبهما .

اتجه جوتيه إلى مهد العقل العربى .. إلى الصحراء ، فوجدها وقد طبعت

Ibid, p. 21. (١)

Ibid, p. 20. (٢)

Ibid, p. 24. (٣)

Ibid, p. 269. (٤)

العقلية السامية بطابع أدى بها إلى الوقوف من الأضداد موقف الغير مجمع ، والغير مقارن ، والغير مركب ، ففقدت بذلك القدرة على الوصل بين الأضداد والجمع بين المتناقضات والربط بين الأطراف .. كل هذا بوسائط تدريجية لا يكاد يحس التنقل فيها بحيث تخرج بوحدة فيها مزج متناسق ، أو نسق متناغم .

ثم يقول جوتييه بأن هذا الذى لم تفعله العقلية السامية ، قد فعلته العقلية الآرية ، ومن ثم حق على الأولى أن تسمى عقلية « مفرقة » وعلى الثانية أن تسمى « عقلية مجمعة » .

ومن هذه المقدمة يصل جوتييه إلى هذه النتيجة وهى أن الإسلام لما كان ديناً قوياً جداً فى ساميته ، وكانت اليونانية فلسفة قوية جداً فى آريتها ، كان لزاماً على الفلاسفة أن يوفقوا بين الحكمة والشرعة ، بين اليونانية فلسفة « الوصل » والإسلام دين « الفصل » ليخرجوا « الفلسفة لليونانية الإسلامية » وتلك المحاولة كانت بالنسبة إلى الفلسفة « مسألة حياة أو موت » .

وقد أودع جوتييه نظريته فى كتابه فى دراسة الفلسفة الإسلامية^(١) وبدأ بحثه بامتحان مجموعة الشعوب التى تتألف منها الأسرة السامية وهى : العرب ، واليهود ، والآراميون ، والبابليون ، والآشوريون ، والفينيقيون وأخيراً الأثيوبيون . فوجد أنه لا يمكن اتخاذها برمتها كنموذج سليم لتحديد ملامح الجنس السامى ، فهى إما مشكوك فى أصالتها أو أصابتها تغيرات عميقة أثرت فى طرازها الجسمى والمعنوى .

ثم اصطفى جوتييه الشعين : العربى واليهودى « ولم يبق بعدما تقدم من تلك الشعوب إلا العرب اليهود »^(٢) .

(١) Léon Ganthier, Introduction à L'étude de la Philosophie Musulmane

انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور محمد يوسف موسى بعنوان « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية » .

(٢) جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية . ص ٥٧

ولما كان الفضل في حماية العنصر العربى يرجع إلى الطبيعة الصحراوية ، في حين أنه يرجع بالنسبة إلى العنصر اليهودى إلى الدين المغلق-آثر جوتيه أن ينتخب الأول كنموذج نهائى لجنسه « إذا ، بين يدينا قسم واحد ، وواحد فقط ، من الجنس السامى قد احتفظ بنفسه وخصائصه نقية بقلر ما في الطوق ، ويمكن لهذا اتخاذ طرازاً للجنس السامى جميعه : هذا القسم هو الشعب العربى »^(١).

ويؤثر جوتيه أن يلتقى بالشعب العربى في مهده .. الصحراء .

وبعد تأملاته فيها ووصفه إياها بالتقلبات العنيفة ، والتغيرات العميقة ، والثورات الطارئة ، والانتقال المفاجئ من حال إلى حال ، فمن صيف قاس في حرارته ، إلى شتاء قاس في برودته « بل قد يجيء في فصل واحد ليل ثلجى بعد نهار قاطظ »^(٢) ومن « رياح السموم التى تدمر كل شيء »^(٣) إلى « خطر الموت غرقاً في الصحراء »^(٤)، وصيحة الأعرابى أن « جاء الوادى »^(٥).

رأى جوتيه أنه لابد وأن يكون ثمة تجانس بين طبيعة الصحراء والعقلية العربية دعاه إلى وصفها « بالعقلية الصحراوية » فالجنس الذى تكون هذه البيئة مهده «^(٦) . يكون عادة « جنساً هادئاً ولبيد الإحساس ، كما يكون « عرضة لأهواء نفسية فجائية » تؤدى به « إلى نشاط وقتى لا يقاوم » كما تؤدى به إلى أن يكون مضيافاً ونباهاً معاً ، وشرها وكرماً فيصدر عنه « أحياناً كرم تقليدى وأحياناً قسوة ووحشية » .. ومن ثم كان جنساً « جديراً في آن واحد بالإعجاب واللوم » .

من هذا الذى تقدم يتعرف جوتيه على العلامة الخاصة ، والمميز الجوهرى للجنس السامى وهو « الميل نحو الأطراف ؛ ووضع التقيضين جنباً إلى جنب ، إما

(١) المصدر نفسه : ص ٥٩

(٢) المصدر نفسه : ص ٦٠

(٣) المصدر نفسه : ص ٦٠

(٤) المصدر نفسه : ص ٦١

(٥) المصدر نفسه : ص ٦١

(٦) المصدر نفسه : ص ٦٢

بتواليهما توالياً مفاجئاً ، أو يخلطهما من غير أن تفصل بينهما ألوان أخرى تعتبر متوسطات «^(١).

« أما في العقلية الآرية فالأمر بالعكس ؛ إذ أنها تنزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة ، فلا تنتقل من طرف إلى آخر إلا بدرجات لاتكاد تكون محساً بها بالقدر الممكن ، إنها تسير على نظام الألوان المذاب بعضها في بعض «^(٢).

« وإذا ، فلنُسَمِّ بالمذهب المفرق العقلية السامية ، العقلية العربية ، ولنُسَمِّ بالمذهب المجمع أو الموحد العقلية الآرية «^(٣).

على أن جوتيه قد عزز نظريته بشواهد لاتخصى من جميع مظاهر النشاط البشرى من أدناها كالطهى والزينة والملابس والزيارات ، إلى أعلاها كاللغة والفن والدين ، والنظم اجتماعية وسياسية .

وأخيراً يصل جوتيه من هذه المقدمات إلى هذه النتائج :

لما كان الدين الإسلامى « دين سامى بحت : مفرق ، وموحد بأضيق المعانى ، وغير عقلى ، ولا يتفق والتفكير الحى ، وقليل الميل إلى التصوف «^(٤) ولما كانت الفلسفة اليونانية « فلسفة مجمعة ، حلولية ، عقلية ، حرة التفكير ، مثالية ، وتصوفية «^(٥) - كان « من المحال أن نتصور ديناً أكثر منه تعارضاً مع الفلسفة الإغريقية الآرية «^(٦).

« ولهذا وذاك اضطر الفلاسفة المسلمون إلى العمل للتوفيق بين هذين الضدين ، إذا كانوا مسلمين وفلاسفة هيلينيين «^(٧) ومن أجل ذلك « كانت محاولة التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والإسلام ، على ما فيها من صعوبة وعسر ، مسألة

(١) المصدر نفسه : ص ٦٨

(٢) جوتيه : المدخل للدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٠٥

(٣) المصدر نفسه : ص ١٠٦

(٤) المصدر نفسه : ص ١٧٦

(٥) المصدر نفسه : ص ١٧٦

(٦) المصدر نفسه : ص ١٧٦

(٧) المصدر نفسه : ص ١٧٦

حياة أو موت بالنسبة إلى الفلسفة ، في عصر ابن رشد بصفة خاصة ، وفي عصر سائر فلاسفة الإسلام بصفة عامة أيضا ^(١) .

تلك هي حركة الاستشراق ، وأولئك هم المستشرقون .

أرأيت إليهم وقد عَبَّوْا كل الطرق لتؤدي إلى « قصور العقل السامي بعامة والإسلامي بخاصة عن الإبداع الفلسفي » .

فإذا جاز لنا أن نعد الآراء السابقة بمثابة آراء « الجماعة الكبار » من حيث إن أصحابها عاشوا الفكر الشرقى العربى الإسلامى وزاروه ، فدرسوه دراسة مقارنة عمادها ما امتصه من أفكار أجنبية وما ولده من أفكار قومية ، كما درسوه دراسة تتبعية أساسها تتبع الآراء نبتاً ونمواً ونضجاً ، وفي حضن البيئة الإسلامية ولدى المسلمين ؛ لأنها عندهم تلاقت ، وفي ديارهم عاشت ، وبروحهم طبعت وبلغتهم كتبت - جاز لنا أن ندعو الكثيرين من الآخرين بصعاليك الدعوة وفتواتها أو « الجماعة الصغار » من حيث إنهم تلقوها كما أنزلت ودون أن يققوا منها على العنصر واللباب . وتكملوا فيها كمن يتكلم عن إيمان موروث ، أو كمن قبض على الحقيقة بجمع يديه .

من هؤلاء « كبلنج » شاعر « العلم والاستعمار » البريطانيين .

ومن بياناته التى هى أشبه ما تكون بورقة النعى من قصيدته المشهورة عن « العلم الإنجليزى » :

« الشرق شرق ، والغرب غرب ، ولن يلتقى الاثنان ، حتى تلتقى الأرض والسماء بين يدى الله يوم الحساب » ومن أبياته الشائعة عن « الاستعمار البريطانى » :

« لاشرق هناك ولا غرب . ولاحد ولا معشر ولا ميلاد إذا التقى الجمعان وجها لوجه ، ولو أقبلا من أقاصى الأرض على إفراق » .

(١) المصدر نفسه : ص ١٨١

وكبلنج هو صاحب الدعوة القائلة بمسئولية « الرجل الأبيض » بإزاء الحضارة الحديثة ، وأن كل فرد من أفراد الأمم البيضاء مسئول عن سبعة أو ثمانية من أفراد الأمم ذوات الألوان التي نصفها طفل ونصفها شيطان .

وكان له الفضل الأكبر في شيوع دعوى الاستعمار باسم « الرسالة البيضاء » أورسالة الرجل الأبيض في تمدين الشعوب الملونة ، الصفراء والحمراء ، والسمراء ، والسوداء .

والرجل الأبيض هو المستعمر الأزرق بطبيعة الحال .

ولم تقف الهتافات عند هذا الحد بل جاوزته إلى أبعد على يد المؤرخ « ديورانت » مع استبدال نقطتي جنوب وشمال بشرق وغرب ، والمعنى في التفرقتين واحد باعتبار القصد والغاية والاختلاف في الأسماء . يقول في مؤلفه الكبير الموسوم « قصة الحضارة » بعد أن تكلم عن غابر القبائل الآرية الشمالية في سطواتها كالسيل دفاقاً كاسحاً لاتقف مجراه سدود فما هو إلا أن تقترب قافلة من الشمال حتى تسلمها القرى في الجنوب أزممتها ، وتفتح لها الأبواب على مافي غزواتهم من إذلال وبطش . يقول وقد استخلص هذا القانون في فلسفة الحضارات : « وسيظل الشمال إلى الأبد ، يمد العالم بالحاكمين والمقاتلين ، والجنوب يمد به رجال الفن والدين ، والجنة إنما يرثها الجبناء » فأنت ترى أن هذه تفرقة أخرى تشطر خلق الله إلى شمال وجنوب بعد أن شطرته من قبل إلى غرب وشرق ، ومن قبل إلى آرى وسامى ، ومهما يكن من أسماء فالهم أن يكون الأورييون في الكفة الراجحة .. ونحن في الكفة المرجوحة .

وأكثر من هذا وذاك ؛ فبعد أن اعتاد مؤرخو الحضارات وجمهور الكتاب أن ينعثوا الغرب بالمادية ، والشرق بالروحانية ، فيقال مادية الغرب ، وروحانية الشرق لاسيما والشرق مهبط الأديان الكتابية الثلاثة الموسوية والعيسوية والمحمدية - نجد كاتباً مثل « فنلند » يطعن في هذا المعنى ويجرى في إثره كثيرون ممن فتنوا بكلماته ذات الشحنات العاطفية يقول « كما أن الغرب يفوق الشرق في الماديات فإنه يفوقه أيضاً في الروحانيات ، ألا نجد أن عاطفته أكثر رقياً ، وأن عنايته بالملاجيء والمستشفيات ، ورعايته سبل الإحسان أكثر ارتقاء ؟ » .

« فإن قصد بالروحانيات الخرافات والأوهام وما إلى ذلك من تحضير الجن وإقامة السحر فالشرق فيها أفضل من الغرب غير مدافع ، أما إذا قصد بها سمو العاطفة وأعمال البر والإحسان فذلك في الغرب أفضل منه في الشرق ، وبناء على ذلك يكون الغرب أرقى في الماديات والروحانيات في آن معاً » .

وغاية التطرف في هذه المزاعم والأقاويل ، تلك الجملة الشهيرة التي تنسب إلى المارشال « بيجو » والتي لامتني لها سوى الأنانية القومية التي تجرى على وتيرة الأنانية الفردية ، ومع ذلك قدر لها أن تحدث أثراً ، يقول : « ضع عربياً وأوروبياً في قدر واحد على النار ثمانية أيام ، فإنك واجد بعد هذا مرق كل منهما منفصلاً عن مرق الآخر ! » .

وبعد كل ما فات نرى العالم الألماني « جوش » Gauch الذي قام بترويج الحركة العنصرية والهتاف لها في عهد النازي ، فكانت هتافاته تسرى في النفوس مسرى السحر ، فما هي إلا أن تدعو المواطن حتى يجيب ، وتستهديه فيلبى بواعث الأهواء . فهو يزعم أن الخصائص البشرية مقصورة على الشماليين ، وأن الأجناس الأخرى وسط بين البشر والقردة ، وربما كانوا أقرب إلى فصيلة القردة منهم إلى طبقة الآدميين .

قال « وإذا سأل سائل ما بال غير الشماليين وهم أقرب رحماً إلى القردة يتناسلون من الشماليين ولايتناسلون من القردة ؟ فالجواب أن الدليل لم يقم بعد على أنهم وفصائل القردة لايتناسلون ! ، منطلق لا يروق أرسطو ، ولا يروق الطبيعة الإنسانية ، ولكنه يروق التعصب والاستعمار ، ولذلك قدر له أن يحيا .

ألم أقل لك إن كل الطرق تؤدي إلى :

« قصور العقل السامي بعامة والإسلامي بخاصة عن الإبداع الفلسفي » ؟

الفصل الثالث

إنسانية .. لا آرية ولا سامية

هذه الدعوى - دعوى الآرية السامية - من أين نشأت ؟ وكيف ظهرت ، وما حظها من الصواب ؟ ودعائها كيف دعوا إليها ؟ وما مقدار الشوط الذى قطعوه ، والمدى الذى بلغوه ؟

تلك أسئلة فى الإجابة عنها فهم حقيقة حركة التعصب الجنسى ، وهى قريبة الشبه فى بواعثها من حركة التعصب الدينى التى أسلفنا الحديث عنها ، وباستكناه بواعث الحركتين تكتمل لدينا الأسباب المباشرة وغير المباشرة لهذا « الزحف الصليبي الأكبر » .

وتقسيم النوع البشرى إلى آرى وسامى يرجع من حيث التاريخ إلى القرن التاسع عشر ، ومن حيث المباحث العلمية إلى علم مقارنة اللغات الذى ظهر فى القرن نفسه ، ومن حيث الاشتقاق اللغوى إلى سام أحد أبناء نوح الثلاثة حسب رواية التوراة ، وإلى آريا اسم شعب نزح إلى الهند فى عصور ما قبل السيد المسيح بدين يدعو إلى الشرك ويسمى « الفيدا » وهو الذى صار فيما بعد دين البراهمة .

ولما كانت اللغة السنسكريتية هى لغة الفيدا ، أدى ما بينها وبين اللغة الأوربية من تشابه فى الضمائر والأفعال والمفردات والمشتقات إلى تصنيفهما معا باسم اللغات الهندية الأوربية واعتبار جنس واحد هو الجنس الهندى الأورى ، واعتبار الجرمان نواة هذه الدوحة الكبرى التى سميت بالدوحة الآرية .

كما أدى ما بين لغات الأمم التى يرجع أصلها إلى الجزيرة العربية من اشتراكها فى مصدر الفعل الثلاثى والتفرد به ، وتركيب معظم الكلمات الأصلية من ثلاثة

حروف . والاختصار على ثلاثة حروف متحركة كثيراً ما يستغنى عنها في العرف الدارج إلى تسميتها باللغات السامية ، وإرجاعها إلى جنس واحد هو الجنس السامي ، واعتبار العرب نواة هذه الدوحة الكبرى التي سميت بالدوحة السامية ! ومن مضاهاة الأبجدية الآرية بالأبجدية السامية ، ومن تصنيف الأنساب اللغوية التي يتعرف منها على أنساب الشعوب التي تتكلم بها نشأ علم اللغات المقارنة .

وبقى الاهتمام بدرس مسألة الآرية والسامية مقصوراً على علماء اللغات دون سواهم حتى رُئى ضرورة الاستعانة بعلم الأجناس الباحث علة أصول الشعوب ، خاصة وأن القول بوجود لغة آرية أصلية تفرعت عنها اللغات الهندية الأوربية يقتضى القول بوجود سلالة آرية ؛ إذ ثمة علاقة حتمية بين اللغة والسلالة . وبذلك دخلت مسألة العنصرية في طور الدراسة العلمية وأصبحت مبحثاً من مباحث العلوم . وزعم العلماء أنهم يعتمدون على البراهين المادية : التشريحية ، والبيولوجية ، والفسولوجية لتصنيف الأجناس البشرية والمفاضلة بينها . وظهرت في فرنسا ما بين بداية القرن التاسع عشر ومنتصفه مدرستان ، انطلقت منهما دعوى العنصرية عبر القارة الأوربية إلى العالم أجمع :

الأولى وهى المدرسة العلمية التى تعتمد على العلم المادى والتجربة الحسية .
والثانية وهى المدرسة الفلسفية التى تعتمد على النظر العقلى والمقارنة النظرية .
ويتزعم الأولى العالم جوينو ، والثانية الفيلسوف رينان ، وكلاهما من فرنسا ، وكلاهما زميلان من فرنسا ، وكلاهما زميلان في حركة الاشتراق .

وفي بادئ الأمر ، أذيعت فكرة الامتياز العنصرى باسم الجوينيزم نسبة إلى مذيعها العالم الأرستقراطى الفرنسى الكونت دى جوينو بعد أن أودعها كتابه « تفاوت العناصر البشرية »^(١) ومنه شاعت الفوارق بين الأجناس .. وأطلق المؤلف على الجنس الآرى اسم طوال الرعوس تمييزاً لهم من أصحاب الرعوس المستديرة . وحصر فيهم من المزايا العقلية العليا ، والمثل الإنسانية الرفيعة وكافة

(١) De Gobineau: Inequality of Human Races

المناقب والصفات ما يعلو بهم عن عباد الله أجمعين ، ويجعلهم خير من في الوجود قدرة وعظمة .

ولكتاب جوينو هذا أثر ملحوظ في كل دعوة تفرق بين العناصر وتفاوت بين الأجناس ، سواء بين الآريين والساميين ، أو بين الشماليين والجنوبيين ، أو بين الغربيين والشرقيين ، أو بين البيض والسود.

يقول الأستاذ عباس محمود العقاد في حديث سماه « سبعة كتب أثرت في حضارة القرن العشرين »^(١) كان من بينها كتاب جوينو : « أما جوينو الفرنسي فهو أول القائلين في العصر الحديث بتفاوت العناصر البشرية ، وأن بعض العناصر مخلوق للسيادة ، وبعضها مخلوق للخضوع ، وهو رأس البدعة التي تشيد بالمزايا الآرية ، وتفسره للطبقات أنها تنتمي إلى عناصر مختلفة ، فالعصر الصراح منها هو الذي يسود ، والعصر المدخول أو الوضع هو الذي يساد ، وعنده أن « الفرانك » الذين سميت بهم فرنسا هم الأحرار حقاً كما يؤخذ من اسمهم ، وأما سائر الشعب فهم من سلالات وضعية خلقت للطاعة والانقياد »^(٢) وجوينو نفسه ينتمي مع النبلاء الفرنسيين إلى قبائل « الفرانك » الجرمانيين الذين كانوا أبناء البلاد الأصلاء عدة قرون . ثم تبعه رينان بكتابه « التاريخ العام للغات السامية » الذي فصل فيه دعوى المفاضلة بين الجنسين الآري والسامي . وبعدهما تواترت الدعاوى على نحو ما أسلفنا .

وجرياً على خطة هذا الكتاب في معالجة القضايا من هذا القبيل سنتجنب كل محاولة من شأنها أن تقبل القضية على ما هي عليه . فتحلها إلى أجزائها وتحل بها إلى عناصرها فترفض جزءاً وتقبل آخر ، وتستبعد عنصراً وتستبقى آخر وهكذا . وإنما تعالج هذه القضية بالنظر إليها نظرتنا إلى الكائن الحي في أطوار تكوينه ومراحل حياته باعتباره كلا ووحدة ، له سماته ، وملاحظه ، ووراءه بواعثه الكامنة ، وتياراته الخفية . فعن طريق هذا الاتصال الحي المباشر نتمكن من استخلاص قانون حياته الفعال .

(١) انظر « مختارات الإذاعة » بعنوان « مطالعات » .

(٢) عباس محمود العقاد : مطالعات ص ٦٠ .

ومن ثم فلن نسأل ماهو الصواب وماهو الخطأ ، بقدر ما سنسأل ماهى العلاقة السببية بين أصحاب الدعوى وواقع مجتمعهم باعتبارهم نتائج وأسبابا فى آن معاً . تلك السببية المتبادلة التى لولاها لما قامت الدعوى بما فيها من خطأ أو صواب .

فواقع المجتمع الأوربى إبان القرن التاسع عشر كان حافلا بالصراع والتطلع إلى وضع أحسن ، وكان الصراع يعتمل فى صميم الفرد نفسه لا فى المجتمع فحسب .. كما كانت البواعث المتصارعة فيه مرآة عاكسة للتوترات العنيفة التى كانت تعانىها المدنية الأوربية فى ذلك الحين .

فهذا الوضع الجديد الذى خرج بها من حدود القارة الأوربية إلى آفاق أوسع تضم أجناساً مختلفة وشعوباً متباينة ، لكل حاضره وغابره الخاص به ، مما أدى إلى خلق مشكلات سياسية واقتصادية ودينية وثقافية تزداد تعقيداً كلما ازداد الاستعمار توسعاً .

وبالت المدنية الأوربية فى حاجة ماسة إلى إمدادات « الجيش الثانى » ليقوم بالغزو الثقافى إلى جانب الغزو الحربى .. ويواجه « الغزو المزدوج » كل هذه الأمور والمشكلات .

وعلى ذلك لم يكن ظهور دعوى العنصرية نتيجة لعوامل العنصرية الفردية ، أو ثمرة لأهواء شخصية ، أو نتيجة للدراسة متواصلة أدت إلى كشف علمى .. وإنما كانت نتيجة لمتطلبات اجتماعية ، واحتياجات قومية ، فرضها واقع المجتمع الأوربى فى هذه الأحيان .

وسنقتصر على ثلاثة عوامل كانت أعمق أثراً فى اختلاق هذه الدعوى ، وكان لفرنسا خاصة من كل منها أوفى نصيب :

- ١ - حركة تحرير الرقيق .
- ٢ - حركة الاستعمار .
- ٣ - حركة « رد فعل » مبادئ الثورة الفرنسية .

فالذين قاموا بالدعوة إلى تحرير الرقيق بنوا دعوتهم على المساواة بين البشر ، واستنكروا أن يباع الإنسان ويشتري في الأسواق كأنه من الحيوان الأعجم ، وهو ومن يبيعه ويشتره سواء في جميع الحقوق الآدمية .

فكان المتجرون بالرقيق يردون هذه الدعوة بإنكارهم للمساواة بين البيض والسود ، وقيام الفوارق الأصلية بين السادة والعبيد ، وقد كانت لفرنسا تجارة واسعة في الرقيق الأسود ، والخلاسين ، وكانت جزائر هايتي التي كانت معروفة يومئذ باسم جزائر القديس دومنيك تابعة لفرنسا ومركزا من أهم مراكز الاتجار بالرقيق على اختلاف أنواعه ، وظلت فرنسا تقاوم حركة التحرير حتى في إبان الثورة الفرنسية ، ولم تشترك في حركة التحرير إلا بعد خروج تلك الجزائر من حكمها وعودة « نابليون » من جزيرة « إلبا » في سنة ١٨١٥ خلال حكومته المعروفة التي اشتهرت باسم حكومة الأيام المائة ، فجاء هذا القرار اليائس بعد فوات الأوان^(١).

وهذا مايفسر لنا ظهور الدعوة في المجتمع الفرنسي وسبقه إليها ثم شيوعها في المجتمع الأوربي من بعد . على أن الذي عمل على تماسكهم جميعا هو العامل الثاني .

ذلك « أن حركة الاستعمار قامت على مايسمونه برسالة الرجل الأبيض أو بحثه في حكم الأجناس الأخرى لامتيازه عليها في العقل والخلق والصفات النفسية ، وكانت فرنسا يومئذ تنشئ « امبراطورية المستعمرات » ويؤيدها العلماء والأدباء ، ومنهم رينان على الخصوص ، فهو الذي أنحى على الثورة الفرنسية في رسائله عن مسائل العهد Contemporary questions لاعتقاده أنها صددت حركة الاستعمار وهي عنده خير علاج تعتمد عليه الأمة الفرنسية في مكافحة النزعات الاشتراكية ، وقد ذكر في كلامه عن الإصلاح الفكري والأخلاقي بعد سنة ١٨٧١ أن حرب فرنسا وألمانيا كانت صدمة قاسية له ؛ لأنها بددت الحلم

(١) عباس محمود العقاد : بين الكذب والناس ص ٥٩

الذى كان ينوط به رجاءه فى خلاص العالم ، وفحوى ذلك الحلم أن تعقد الأمتان مع إنجلترا حلفا مقدسا لتدبير شئون الأمم المختلفة ^(١) .

وبلغت الدعوة بالعامل الثالث الذروة والأوج ، فقد راق الألمان أن يشيد الفرنسيون بعراقة أصولهم ، وامتنياز جنسهم الجرمانى بالسيادة والحرية فتهافتوا على الدعوة ونقلوها إلى بلادهم وأذاعوها فى العالم أجمع .

« ومن فرنسا أيضا نجمت الحركة التى يسمونها بحركة « رد الفعل » بعد عهد الثورة الأولى ، فقام فيها جويينو وأمثاله يعلنون بطلان المساواة بين الطبقات ، وينادون بحق النبلاء فى حكم الدهماء ؛ لما بينهم من التفاوت فى العنصر والاستعداد للرئاسة والقيادة ، فجاءت دعوى العنصر الحاكم ردا على دعوى المساواة بين الحاكمين والمحكومين ، وشاع « رد الفعل » هذا فى فرنسا نفسها قبل أن يشيع فى غيرها من الأقطار ^(٢) .

هكذا وجدت فلسفة العنصر ، وتلك كانت الظروف التى أدت إلى ابتداعها واختلاقها ، والتى يرجع إليها رواجها ، وهى كما رأينا ظروف وقتية محلية شاء لها عبث الأقدار أن تجد طريقها فى طول البلاد وعرضها . وما هى إلا واحدة أو كلمع بالبصر حتى ذاعت وشاعت وماهى إلا مصالح ولازياة .. كتب لها الشمول والتعميم .. ومظلوم العلم إن أقحمتها فى زمرة ، ومظلوم الحق إن أدرناها فى فلكه .

نعم ، هكذا وجدت بين الأوربيين ، وهكذا فرضت على غيرهم من الأمم ؛ لأنها ترضى نزعتهم فى الاستعلاء ، وتحقق رغبتهم فى الاستعباد ، أما صوت العقل ، أما نوازع الضمير ، أما قداسة العلم فلاشئ أمام عوامل العصبية ، وشحنات العواطف والهوى ، وإرادة الاستعمار .

وهكذا قدر علينا أن يكون جنسنا هو السامى الوضع إن كان البشر إلى سامى وآرى ، وقطرنا هو الشرق المغلوب إن كان العالم إلى شرق وغرب ، ونصيبنا هو الجنوب المحكوم إن كانت الدنيا إلى جنوب وشمال .

(١) عباس محمود العقاد : بين الكتب والناس ص ٥٩

(٢) المصدر نفسه : ص ٦٠

المهم أن يكونوا هم السادة الأعْلوان ، ونحن المسودين الأذنين ، وبين الطرفين
برزخ لا تختلط عليه البروج ، ولا يعنوه أولئك إلى هؤلاء .

كلا-ياسادة : ماهكذا يكون المعيار ، وقولة الإنصاف قالها العلم الحديث
بلسان العالم النمساوي « فردريك هرتز » اسمعه يقول « لا ترى أحدا يزعم أن هناك
فجوة لا تعبر بين الحمص الأحمر والحمص الأزرق أو بين الحصان الأبيض
والحصان الأسمر . أما في بنى الإنسان فالفرق اليسير - بالغاً ما بلغ من التفاهة -
كاف لأن ينشئ من الأوهام الجنسية والعصبية الشعبية أسخنها وأناها عن
الحقيقة . وما الفرق هنا مع هذا إلا اختلاف في الدرجة لا في الجوهر . فقد يرينا
المجهر أن الفروق الكثيرة بين ألوان بنى الإنسان إنما هي فروق في درجات التجمع
والتوزع في مادة صبغة واحدة متائلة في الجميع » .

كما فاتكم ياسادة أن العوامل الطبيعية قد تنشئ المزايا الموقوتة في بعض
الأقوام ، ولكنها تعود فتنتشئ هذه المزايا بعينها في الأقوام الآخرين إذا صادفتهم
تلك العوامل وأحدثت فيهم آثارها ، وأنه مامن محمدة تدعى لأوروبا إلا
وللأجناس الأخرى مثيلاتها ، وما من مذمة تدعى على الأجناس الأخرى إلا وفي
وأوروبا مثيلاتها ؛ فالعوامل الطبيعية قد تسلب كما قد تعطى .

« أليست المدنية الإنسانية تغمر العالم موجة في إثر موجة ، والموجات تارة
يكون سراها من هنا إلى هناك ، وطوراً من هناك إلى هنا ؟ خرافة أن يقال في
الحضارة البشرية : شرق وغرب ، وشمال وجنوب ، والصدق أن يقال : إنسان
العصر وحضارته ، أينما كان الإنسان على وجه الأرض ، وأياما كلنت
حضارته » ^(١) .

ونحن واجنون عند الأستاذ عباس محمود العقاد تأييداً وتأكيذاً لفكرتنا ، إذ يقول
من خلال نظريته التاريخية « وإنما امتاز الإغريق بالبحوث الفلسفية في زمن من
الأزمان لسبب واضح : هو أن هذه البحوث كانت مباحة عندهم حيث كانت
تمتنع على غيرهم من أبناء الدول الشرقية العربية ، وهي لم تكن مباحة لهم لمزية

(١) زكي نجيب محمود : شروق من الغرب ص ٤

أصبيلة في طبيعة التركيب كما وهم القائلون بذلك الرأى المتعجل العسوف ، ولكنها أبيضت لهم لأن بلادهم نشأت وتطورت دون أن ينشأ فيها ملك قوى وكهانة قوية ، ولو قامت عندهم الدولة القوية والكهانة القوية كما قامت في مصر وبابل لكان شأنهم في أسرار الدين والمسائل الإلهية كشأن البابليين والمصريين »^(١).

ويضرب الأستاذ الكبير لذلك مثالين ممتازين :

واحدًا من الأوربيين قال فيه : « حدث للأوربيين ماحدث في الشرق حين قامت في بلادهم الكهانات القوية ، وبسطت سلطانها على التعليم ومعارض البحث في حقائق الدين وأسرار الطبيعة وقوانين الوجود ، فبطلت الفلسفة والدراسات العلمية في القرون الوسطى ، وحيل بين الناس وبينها إلا بإذن من رجال الدين في حلود النصوص المقررة كما كانوا يفهمونها ويبيحون فهمها ، واستطاعت الكهانة الأوربية أن تفعل ذلك وهي حديثة العهد لم تبلغ من العراقة مبلغ الكهانة المصرية أو البابلية ، إذ كانت تعد أعوامها بالعشرات أو المئات القليلة وقد غيرت على الكهانات القديمة ألوف من الأعوام بعد ألوف »^(٢).

والآخر عن اليونانيين قال فيه : « من الواضح أن فيض البحوث الفلسفية عند الإغريق لم يكن ذلك الفيض الدافق العرم الذى يحطم القيود ويقتحم السدود ؛ لأن سداً من أضعف السدود التى ابتليت بها الأمم الشرقية في تاريخها الطويل قد غيض مافاض من قرائح اليونان في بضعة أجيال معدودات ، فانقضى عصر الفلسفة اليونانية أمام صدمة مقدونية وأخرى رومانية ، وعاش الإغريق بعد ذلك في بلادهم دون أن يظهر منهم فيلسوف واحد إلى هذه الأيام »^(٣).

وفي نهاية المطاف يقول الأستاذ العقاد مايمكن اعتباره نظرة علمية سليمة « أما القسطاس المستقيم في هذه المسألة التى حاقت أباطيلها بالأوربيين ، كما حاقت بالشرقيين فهو ثبوت الاختلاف بين الأجناس البشرية وثبوت الأسباب الطبيعية في

(١) عباس محمود العقاد : أثر العرب في الحضارة الأوربية ص ٨٥

(٢) المصدر نفسه : ص ٨٦

(٣) عباس محمود العقاد : أثر العرب في الحضارة الأوربية ص ٩٠

تعليل هذا الاختلاف ، فكل ماجاز على الشرقيين من هذه الأسباب فقد جاز مثله من قبل ، ويجوز مثله من بُعد على الأوربيين وغير الأوربيين «^(١) وتتواتر الأقوال في هذا السبيل ، وإليك بعضاً مما قيل ، لا من الشرقيين فحسب ، بل وأيضاً من الغربيين ، وهذه طائفة من آراء الشرقيين :

ويقول الدكتور زكى نجيب محمود : « لا شرق هناك ولا غرب ، ولا شمال ولا جنوب في خصائص البشر وصفاتهم فكل شعب في الدنيا ككل شعب آخر من حيث الاستعداد والفطرة ، وتبقى بعد ذلك ظروف اقتصادية وسياسية قد توجد في الشرق أو الغرب ، في الشمال أو الجنوب على السواء ، فهي تظهر هنا مرة وهناك مرة »^(٢).

ويقول الدكتور إبراهيم مذكور : « غير أنه لحسن الحظ قد انقضى الزمن الذى كان يتباهى فيه بأن في الإمكان أن تستخلص صفات أى شعب العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية ، أو من الجنس الذى ينتمى إليه !

وبدا « علم النفس الجمعى » أدق وأعقد مما يظن ، وما كان أيسر أن ترسل دعاوى عامة كالتى قدمناها على علائها ، وأن تطلق إطلاقاً دون سند واضح ولا دعامة قوية ، ولكن المنهج العلمى الصحيح أضحى يمتثل أمثال هذه الدعاوى وينكرها »^(٣).

ويقول الأستاذ أبو خلدون ساطع الحصرى « إن إرجاع الفروق التى تشاهد بين سجايأ الأقسام إلى اختلافات أجناسها وعروقها ، والقول بأن الأجناس الفطرية يمتاز بعضها عن بعض بأوصاف فطرية وراثية ، مما لا يقره العلم الحديث بوجه من الوجوه »^(٤).

وهذه طائفة من آراء الغربيين :

(١) عباس محمود العقاد : بين الكتب والناس ص ٦٥

(٢) زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ص ٢٢١

(٣) إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ١١

(٤) أبو خلدون - ساطع الحصرى : آراء وأحاديث فى الوطنية والقومية ص ٦٢ .

فمثلا المفكرون الألمان وعلى رأسهم هردر وجيته ونوفاليس كانوا يسفهون آراء القائلين بالفرقة بين الأجناس ، ومن المؤلفات التي شاعت في ذلك العصر كتاب هردر عن فلسفة الفوارق بين الأجناس البشرية ، وفحواه أنه « لا توجد أجناس أربعة أو خمسة كما يقال ، وأن الفوارق بينها ليست بالفوارق الحاسمة التي تدل على انفصال ، ولكن تتداخل وتتضارب من جميع الألوان » .

بل إن الشاعر الألماني الكبير جيته وقف إلى جانب الشرق وعمل على إكباره إذ قال - وكان وزيرا للمعارف في إمارة فيمار - إنه لو استطاع لأوجب على الناس أن يوجهوا إلى الشرق عيني كل مولود يخرج من بطن أمه .. إلى هذا العالم الشائق المخيف .

وبعد أن تكلم عن الشرق تكلم عن الإسلام عموماً .. وقد سحرت كلمة الإسلام روح جيته ؛ وكان شغوفاً بالاطلاع على دائرة المعارف الإسلامية ، وقرأ القرآن تفقها وتشوقاً ، وأعاد قراءته مما حدا به إلى القول إذا كان هذا هو الإسلام ، أفلا نكون كلنا مسلمين ؟ » .

وبعد أن تكلم عن الشرق وعن الإسلام عموماً تكلم عن محمد النبي بصفة خاصة ، ذلك أنه قرأ السيرة النبوية فانفعل بها وأثرت فيه فشرع في كتابة رواية تمثيلية في سيرة الرسول . وجمع لها المواد اللازمة ووضع لها الصورة الإجمالية ، واستطاع أن يرسم فصولها من أيام الجاهلية إلى الهجرة .. بيد أنه لم يتمها .. ومع ذلك اسمعه يقول في مكالماته المشهورة مع إكرمان :

« أنت ترى أن هذا التعليم لا يخطئ أبداً . ونحن بكل مأوثينا من شرائع لانقدر بل أقولها بوجه عام : إن واحداً من البشر لا يقدر على أن يذهب إلى ما هو أبعد من هذا » .

ونحن لانعرف شهادة في إنصاف محمد النبي العربي أبلف مما يقوله الشاعر الفرنسي الكبير لامارتين .

بل لانقرأ لشرق ولا لعربي ولا لمسلم كلاماً أكثر من هذا الكلام حماسة وغيره .

أو كما يقول العالم المفضل حيدر بامات في كتابه عن تاريخ الحضارة الإسلامية^(١): إن من التهور بمكان أن نحاول إضافة شيء إلى هذا الوصف للنبي الذي خطه لامارتين ، قال :

« لم يظهر قط رجل عقد نيته ، طوعاً أو كرها ، حول غاية أعظم سماً ، كانت هذه الغاية فوق قدرة البشر ، وهذه الغاية هي هدم الخرافات القائمة بين الخلق والخالق ، ورد الرب إلى الإنسان والإنسان إلى الرب ، وإصلاح المبدأ العقلي السليم حول الألوهية في خواء آلهة الوثنية الغلاظ المشوهين .

« وإذا كان عظم المقصد وصغر الوسائل واتساع النتيجة مقاييس عبقرية الرجل الثلاثة فمن ذا الذي يجزؤ ، من الناحية البشرية ، على تشبيه رجل عظيم من رجال التاريخ الحديث بمحمد ؟ »

« فيلسوف ، خطيب ، رسول ، مشرع ، محارب ، فاتح لأفكار ، مصلح لعقائد عقلية ، محي لعباده بلا صور ، مؤسس لعشرين دولة دنيوية ، ومنتشئ لدولة روحانية ، ذلك هو محمد ، فمن هو الرجل الذي ظهر أعظم منه عند النظر إلى جميع المقاييس التي تقاس بها عظمة الإنسان ؟ »^(٢).

وجاء في تعليق هام للدكتور غوستاف لوبون على محاضرة للفيلسوف الفرنسي أرنست رينان حاول فيها أن يثبت مناقضة الإسلام للعلوم وألقاها في السوربون في ٢٩ من مارس عام ١٨٨٣ م قال الدكتور غوستاف لوبون ، يقول :

« حينما تلتقى مبسرات الوراثة والثقافة في العالم المفضل فلا يدري على أيهما يعتمد في وزن الأمور يتجلى فيه ما يجتمع في شخص واحد من الذاتية القديمة التي هي وليدة الماضي ، والذاتية العصرية التي هي وليدة المشاهدة الشخصية ، فيصدر عنه من الآراء المتناقضة ما يستوقف النظر ، ومن ذلك التناقض المثال البارز الذي يجده القارئ في الخطبة التي ألقاها الكاتب اللبق والعالم الفاضل مسيورينان ، فقد أراد مسيورينان أن يثبت فيها عجز العرب ، ولكن ترهاته كانت تنقض بما يجيء في الصفحة التي تليها ، فبعد أن قال مسيو رينان مثلاً :

(١) انظر الترجمة العربية للكتاب للأستاذ عادل زعير بعنوان « مجال الإسلام » .

(٢) حيدر بامات : مجال الإسلام ص ٢٢ ، ٢٣ .

« إن تقدم العلوم مدين للعرب وحدهم مدة ستمائة سنة » عاد فزعم أن الإسلام اضطهد العلم والفلسفة ، وقضى على الروح في البلاد التي دانت له .. ثم يظهر الكاتب الفاضل مسيورينان أسيفاً أحياناً على سوء رأيه في العرب فيصّل إلى النتيجة غير المنتظرة الآتية التي تتم ، كذلك ، على ما بين ذاتية الإنسان القيمة وذاتيته العنصرية من التنازع ، فيأسف على أنه ليس من أتباع النبي ، ويقول : « إننى لم أدخل مسجداً من غير أن أهتز خاشعاً ، أو من غير أن أشعر بشيء من الحسرة على أننى لست مسلماً »^(١).

لقد انتصر السلاجقة على المسلمين في القرن الحادى عشر ، ولكنهم أسلموا .
ولقد انتصر المغول على المسلمين في القرن الثالث عشر ، ولكنهم أسلموا أيضاً .

نعم .. إن الإسلام ينتصر ولو لم ينتصر المسلمون ..
وبعد ..

فَهَكَذَا ولدت الفكرة الفقيرة البائسة « فكرة العنصرية » ، وهكذا كانت حياتها كشعاع الشمس يسطع على جناح طائر ، وهكذا ماتت ولم يبق لها إلا أن تدفن أو تحنط فتوضع في متحف الحضارات .

فعفاء على الآرية والسامية ، وسلام على الإنسانية .

(١) حيدر بامات : مجالى الإسلام . ص ٧٧

الباب الثاني

إدانة الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول عقلية العرب وشرعية الإسلام

لم تكن جزيرة العرب كما قد يقع في الظن تحيا حياة عقلية ساذجة في واد غير ذى زرع ، سكانها أهل إبل يسعون وراء العشب والكأ والآبار والعيون ، وأهل حرب وخشونة يؤثرون الغزو والنهب ولا يهتمون أخذ الثأر ووأد البنات .. إلى آخر هذه المعاني التي تتداعى عند ذكر لفظ الجاهلية .

بل كانت جزيرة العرب تزخر بمعارف دينية راقية وآراء فلسفية ذات خطر ، مما جعل من سكانها أمة مستنيرة راشدة .

ذلك لأنها كانت ملتقى فلسفات تعددت ، ومرسى ديانات تشعبت ، جاءتها عن طريق الرحلات التجارية : فرحلة الشتاء إلى اليمن حيث الفرس ، ورحلة الصيف إلى الشام حيث الروم .

وعن طريق الإمارات العربية المتاخمة لفارس ورومان ، تلك الإمارات التي رأت الدولتان أن لا مناص من إنشائها اتقاء لهجمات البدو ، وأنشأت إمارة الحيرة شرقاً على تخوم فارس ، وإمارة الغساسنة غرباً على تخوم الرومان .

وكان عرب الحيرة إذ ذاك وسطاء بين الفرس وعرب الجزيرة ، يحملون إليهم التجارة الفارسية وينشرون مدنية الفرس وثقافتهم .

كما كان عرب غسان أقرب اتصالاً بالمدنية الرومانية ، وبلغوا في ميدان التحضر والعلم مبلغاً كبيراً ، بل كانوا أرق عقلية من عرب الحيرة أنفسهم ، وأشد اندماجاً مع عرب الجزيرة ، يفد إليهم شعراء من الجزيرة فيحسنون وفادتهم .

وهكذا تسربت الحكمة الفارسية وتسربت أيضا الحكمة الهندية ، فضلا عن البعثات اليهودية والنصرانية التي كانت تغد إلى جزيرة العرب تبشر بدينها وتدعو إليه .

أما عن الحكمة الفارسية فقد قامت في صورتها المجوسية على فكرة الثنية ، أى القول بوجود قوتين تتنازعان العالم هما النور الظلمة وقامت فكرة الثنية على مبحث أخلاقى يتناول مشكلة الخير والشر ، انتقلت منه إلى مبحث طبيعى يتناول العلل والمبادئ ، ثم إلى مبحث فى المعرفة يسأل عن : كيف الخلاص من الظلمة ؟ وكيف الوصول إلى النور ؟ .

وقامت الزرادشتية على أساس المجوسية ، فصالح زرادشت الفكرة الإلهية وبشر بالثواب ، وأنذر بالعقاب ، ونادى بسبق الروح للجسد فى عملية الخلق ، وحصر قوى الخير فى إله واحد سماه « أهر مزدا » أو « يزدان » كما حصر قوى الشر فى إله واحد سما « أهرمن » وهكذا اشتهرت فارس بأنها بلاد مذهب الاثنينية « القائلين بمعسكرين اثنين : معسكر النور ومعسكر الظلام ، أهر مزدا إله الخير وأهرمن إله الشر ، ولكن المعركة الفارسية ليست بالمعركة الدائمة ، فلا بد لأهر مزدا أن ينتصر فى النهاية ، ويتلو ذلك السلام الأبدى ، أى الاستقرار الذى لا صراع بعده »^(١).

ونقل الفرس - علاوة على ذلك - إلى الجزيرة العربية بقايا الديانة المجوسية كهياكل النار ، وعبادة الكواكب ، وأما عن الحكمة الهندية فقد كانت فى صورتها البرهمية تقول « بالعود الإنسانى » أى أن الإنسان يعود فى جسد بعد جسد ، ويتجدد فى حياة حتى يخلد إلى الفناء بدخوله فى « النرفانا » حيث لا موت ولا ميلاد .

والفناء فى « النرفانا » ليس معناه العدم أو مايقابله ، بل هو - إن صح التعبير - « فناء خالد » أو خلود يتجدد بالفناء ، أو وجود يفنى فى وجود ، وفيه تمحى مشاعر الألم وإن لم يمح الشعور نفسه .

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود ص ٣٧

وحكماء الهند من البراهمة « جوهر الأشياء عندهم ثابت لا يتحرك هكذا تصور الهنود القدماء برهما ، وإنما حملهم على ذلك فساد الكون وفناؤه ، وزوال العالم المحسوس ، حتى ليتوهم الإنسان أنه في حلم لا في عالم محسوس ، فأرادوا التمسك بشيء ثابت لا يعتريه الزوال » (١).

ثم قامت البوذية على أساس البرهمية وتتلخص في أربع قواعد نادى بها البوذا جوتاما قبل الميلاد المسيحي بحوالى خمسة قرون وهى :

١ - وجود العذاب والشقاء .

٢ - وجود سبب للعذاب والشقاء .

٣ - قابلية السبب للزوال .

٤ - السبيل إلى تلك الغاية ممكنة .

ونقل عن الهند - علاوة على ذلك - إلى الجزيرة العربية الرياضيات والسحر المتصل بالطب العملى .

هكذا وقفت العقلية العربية أمام فلسفتين هيأتا لها من حكمة الشرق وكهانه ومن تنجيجه ومعارفه « مادة علمية » أضيف إليها « مادة دينية » تهيأت لها من خلال ديانتين .

فقد حلت اليهودية أو العبرانية بجزيرة العرب ومالبت الأحبار أن عملوا على نشر تعاليم التوراة ، فأقاموا الصوامع والبيع والمستعمرات التى اشتهر منها يثرب وخيبر .

ولما كانت الموسوية إحدى الديانات التى ولدت فى الشرق وعاشت فى حضن الإسكندرية فقد تأثرت بالثقافة اليونانية ووصلت إلى جزيرة العرب عن طريق فيلون الإسكندري ، وكان محيطا باليهوديات باعتباره يهوديا ، وبال يونانيات باعتباره فيلسوفا ، فحاول القيام بمحاولة لإنشاء قنطرة الاتصال بين الدين والفلسفة .

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود ص ٣٦

فإن دينه يعلمه أن الله « ذات » والفلسفة اليونانية تعلمه أن الله « عقل مطلق » فلا هو قادر على قبول الصفات التي أسندت إلى الله في كتب اليهود ، ولا هو قادر على مجازاة الفلاسفة في عزلهم بين الله ومخلوقاته ، واليهود هم « أحوج الناس إلى التوفيق بين العقيدة والفكرة لفهم الدين على النحو الذي يستبقى الصلة بينهم وبين أسلافهم ولا يقطع الصلة بينهم وبين الزمن الذي يعيشون فيه .

« فاستبقاء الصلة بينهم وبين أسلافهم ، واستبقاء الصلة بينهم وبين العالم ضرورتان تتساويان وتصبحان ضرورة واحدة : هي ضرورة الحياة »^(١).

كما حلت المسيحية أو السريانية بجزيرة العرب ، وحذا الرهبان حذو الأخبار فبنوا الأديرة والكنائس ، وانقسموا إلى جماعتين كبيرتين هما : النساطرة في الحيرة ، واليعاقبة في غسان ، وكلتاهما تدعو إلى الإنجيل وتنشر تعاليمه .

وقد ولدت العيسوية بدورها في الشرق ، وعاشت في حضن الإسكندرية وكان آباء الكنيسة فلاسفة ، كما كانوا رجال دين ، فامتزج دينهم بفلسفة اليونان ، ووصل إلى جزيرة العرب عن طريق أوريجين الإسكندري وجهوده في التوفيق بين ماتلقن من دين وما تعلم من فلسفة .

وقد « كان أوريجين من الغلاة في النسك والعبادة . ولكنه تعلم الفلسفة ، وأدرك البدائث العقلية ، فاضطره فرط الإيمان إلى التوفيق بينها وبين نصوص الكتب الدينية ، ولاسيما النصوص التي تشير إلى نبوة السيد المسيح ودلالة الثالوث والتوحيد »^(٢).

وكلا اليهودية والمسيحية ديارتان كتابيتان تتصلان بالفلسفة حيناً وباللاهوت حيناً آخر ، وتصطبغان بالصبغة الفكرية التي يمتزج فيها الإيمان بالتفكير .

(١) عباد محمود العقاد : الله ص ١٦٣ .

(٢) عباس محمود العقاد : الله ص ١٧٢ .

تسربت هاتان الفلسفتان وهاتان الديانتان جميعاً إلى الجزيرة العربية مقرونين
بالبراهين الجدلية التي يستدل بها كل فريق على صدق دعواه وبطلان دعاوى
الآخرين .

والسؤال الآن هو هذا : كيف واجهت العقلية العربية كل هذا الخضم
المتدافع ؟ وكيف وقفت بإزاء هؤلاء « الأغيار » ؟

بدايةً نقول إنه كان طبيعياً بل كان ضرورياً أن تنساق تلك العقلية البكر وراء
واحد من هذه المذاهب أو واحدة من هذه الديانات تطويها طياً وتروح في غمارها
نسياً منسياً ، ولكن شيئاً من ذلك لم يقع .

والذي حصل هو أنها وقفت بين معسكرى الدين والفلسف بلا ولاء لهؤلاء
ولا لهؤلاء . فكان موقفها كموقف « الحياد الإيجابي » كما يقول رجال السياسة .
لم تسلم بالأمر الواقع وتسمح لنفسها بقبوله على علانية كما لم تحاربه وتناصبه
العداء ، بل تناولته بروح الجدل والنقد والتشوف .

« وإن أصدق وصف للحالة الدينية في عصر البعثة المحمدية أنها حالة نقص في
كل نخلة وكل عقيدة ؛ فلم نعلم من أخبار الوثنية قط أنها كانت تستوعب المؤمن بها
وتمنعه أن يأخذ ببعض الشعائر من هنا وأن يتبنى بعض الآراء من هناك ، ولم تكن
الحدود بين النحل والعادات الدينية متحجرة مستقرة على قرار لا يأذن بالتبديل
والزيادة والتحويل .

« فقد كانت الحقبة إذن حقبة حائرة بين العبادات ، ولم تكن عبادة منها
لتستأثر بضمير صاحبها ، أو تغنيه عن النظر في غيرها » ^(١).

ونجد تصويراً رائعاً لهذه الخبرة الروحية في سيرة ابن هشام ، إذ جاء في روايته
أنه لما اجتمعت قريش عند صنم من أصنامهم كانوا يكبرونه وينحرون له
ويعكفون عنده ، وكان ذلك في يوم عيد - انبرى من وجهاء القوم أربعة قال

(١) عباس محمود العقاد : مطلع النور ص ٩٣ ، ٩٢

بعضهم لبعض : « تعلموا والله ما قومكم على شيء .. لقد أخطئوا دين أبيهم إبراهيم . ما حجر نُطيف به لا يسمع ولا يبصر ولا ينفع ولا ينفع . يا قوم : التمسوا لأنفسكم فإنكم والله ما أنتم على شيء » (١).

فأما أشهر هؤلاء زيد بن عمرو بن نفيل فقد « وقف ولم يدخل في يهودية ولا نصرانية ، وفارق دين قومه فاعتزل الأوثان والميتة والذبائح التي تذبح على الأوثان ، ونهى عن قتل الموعودة وقال: أعبد رب إبراهيم وكان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول : يامعشر قريش ! والذي نفس زيد بن عمرو بيده ما أصبح منكم على دين إبراهيم غيري . ثم يقول : اللهم لو أني أعلم أى الوجوه أحب إليك عبدتك ، ولكنى لا أعلم » (٢).

ولإذا كانت الحيرة الروحية عنيفة ، فقد كان الجدل الدينى أعنف « وكان هذا الجدل يتناول بالضرورة شئون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح ، ويدعو إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة في تلك الشئون ، وقوى أمر هذا الجدل الدينى في ذلك العهد حتى تولدت نزعة ترمى إلى تلمس دين إبراهيم أى العرب » (٣).

إذاً .. العقلية العربية الحق : هى تلك التى تمنع ماعداها رغم حاجتها إلى ماتستند إليه ، وهى تلك التى تأبى أن يتسلط عليها غيرها رغم بكارتها وبراعتها ، وهى تلك التى تحتفظ لذاتها بطابعها الخاص ولهويتها بمزاجها المستقل . ويعز عليها أن يستغرقها غريب في ديارها .

وهذا ما يفسر لنا نجاح الإسلام في جزيرة العرب . فما هو إلا ثلث قرن حتى تغلغل في صميم الجزيرة من أجوافها إلى أطرافها ، وحتى انقطعت الصلة بين العرب جاهليين ، وبينهم مسلمين ، وكأنهم خلقوا في الإسلام خلقاً آخرًا .

(١) عباس محمود العقاد : مطلع النور ص ٩٢

(٢) المصدر نفسه : ص ٩١

(٣) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٠٤

نعم .. فلو لم تكن روح الإسلام متجاوبة مع روح العرب ، ولو لم تكن شريعته متقاربة مع عقلية العرب ، ولو لم تكن طبيعته متجانسة مع طبيعة العرب ، ولو لم يكن هدفه هو ما يهدف إليه العرب — لما صادف قبولاً ، ولكان مصيره كمصير أسلافه « العظام » من سائر المذاهب والديانات .

« وليس من اليسير ، بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديداً على العرب ، فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولا آمن به بعضهم ، ولا ناهضه ولا جادل فيه بعضهم الآخر . إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه ، جديداً فيما يدعو إليه . جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون .. ولكنه كان كتاباً عربياً »^(١).

قال عز من قائل ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾^(٢).
والآن نسوق هذا المثل الصارخ الذى يعلو على مادونه من الأمثلة فيبرز الحقيقة خالصة من الأخلاط والأغلاط وهى أن « عقلية العرب تجانس شريعة الإسلام » :
لما كان العرب أصحاب حكمة لا أصحاب فلسفة ، إذ الفلسفة نتاج العبقريّة الذاتية ، وهى تفكير نظرى منهجها المنطق ، وموضوعها المطلق والمجرد كالإلهيات والرياضيات والطبيعات ، وغايتها استكناه الحقيقة من حيث هى كذلك .

فى حين أن الحكمة حاصل العقل الجمعى ، وهى تفكير عملى تعتمد على نفوذ الوجدان والبصيرة ، وتقصد إلى الفصل فيما بينهم من نزاع ، والفتوى فيما يحدث لهم من أقضية ، والطب لما يعرض لهم من مرض ، فلم يرد فى القرآن ذكر الفلسفة ولا حتى مشتقاتها ، وجاء مشيداً بالحكمة ذاكراً لها فى أكثر من موضع وأكثر من موضوع .

يقول ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾^(٣).

(١) طه حسين : فى الأدب الجاهلى ص ٨٩

(٢) سورة يوسف : آية ٢

(٣) سورة الجمعة : آية ٢

ويقول في موضع آخر: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ
آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ ^(١).

وآخر ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا
وَيُزَكِّيْكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ ^(٢).

وآخر ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ
أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ ^(٣).

ويذكر الحكمة بمعناها المطلق :

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا
كَثِيرًا﴾ ^(٤)
وبمعناها الخاص :

﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ ^(٥)
وبمعناها المنهجي :

﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّلْهُمْ بِالَّتِي
هِيَ أَحْسَنُ﴾ ^(٦).

(١) سورة البقرة : آية ١٢٩

(٢) سورة البقرة : آية ١٥١

(٣) سورة آل عمران : آية ١٦٤

(٤) سورة البقرة ، آية ٢٦٩ .

(٥) سورة الأحزاب : آية ٣٤

(٦) سورة النحل : آية ١٢٥

والقرآن يعتبر نفسه :

﴿ حِكْمَةٌ بَلِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ ﴾^(١).

ويعرف بأنه :

« الكتاب الحكيم » و « الذكر الحكيم » .

والله تعالى هو :

« العزيز الحكيم » وهو « العليم الحكيم » .

والآن قد عرفنا إلى أى مدى تجانس عقلية العرب شريعة الإسلام . عقلية إذا صح أن يقال عنها إنها كانت محتاجة إلى شيء فإنما كانت تحتاج إلى شريعة من لحمتها وسداها .. وكان الدين الإسلامى .

أما عن المعنى اللغوى والشرعى لكلمة « إسلام » « فإن القرآن استعمل من مادة « سلم » صيغاً كثيرة فى معانيها اللغوية كما استعملها العرب . ولكنه استحدث للفظ « إسلام » وما اشتق منه معنى واحداً شرعياً استعمله فى آيات غير قليلة ، وهذا المعنى هو : التوحيد وإخلاص النفس لله وحده ، لا يكون فيها لغيره شريك يعبد ويسمى إلهاً . وهو معنى مولد من المعنى اللغوى الذى هو الخلوص والسلامة »^(٢).

ولم يكد يظهر الإسلام حتى كانت مشكلات المذاهب والديانات الفاتت ذكرها قد ملأت أصقاع الجزيرة العربية ، وقيلت فيها الأقوال من رجال الدين ورجال الفلسفة من شتى الملل والنحل .

ولم يكد ينتشر حتى كان انتشاره فى الرقعة التى جمعت كل هذه المذاهب . والديانات ، وشهدت ماجرى بينها من احتكاك أدى إلى التناظر والتناحر والتشاجر . ولم تعرف الفلسفة اليونانية فى تلك الأحيان إلا كهواير وخواطر تتردد ما بين الإسكندرية والشام والعراق .

(١) سورة القمر : آية ٥

(٢) مصطفى عبد الرازق : الدين والوحى والإسلام ص ٩٥

« ولم يكن هناك محيص عن البحث النظرى بين المسلمين ؛ لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلى ، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية الروحية والفكرية الفلسفية والإنسانية العميقة . وخصوصاً بما ينبه عليه من آثار الخلق على تنوعه ، من مظاهر الطبيعة الكبرى ، ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصاً الإنسان ، يستحث العقل على التفكير استحثاً شديداً . هذا إلى أن القرآن لكلامه عن الخالق والخلق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظرى ضرورة دينية وفلسفية معاً »^(١).

ومن ثم كان الوقت ملائماً ، والجو مهياً لظهور الفرق والمذاهب . على أن الحياة العقلية فى أية أمة من الأمم ، مباطنة للمجتمع معانقة للبيئة ، محايطة للظروف ، ومن ثم فهى انبعاث داخلى يعبر عما يختلج فى الصدور ، ويعتمل فى الأذهان ؛ أو هى انعكاس لصميم الواقع ورد فعل لمواقفه .

وعلى ذلك ليس المفكرون عقولاً فقط ، حياتهم خروج على الزمان دخول فى الأبدية ، وأفكارهم صدور عن واحديتهم المطلقة وفرديتهم البحتة وأعمارهم حبيسة برج عاجى لا يبيغون عنه حولا . بل هم بشر وهم أناسى ، يعيشون مجتمعاتهم يساهمون فى مشاكلها ويشاركون فى مسائلها ، فيفلسفون حياتها ، ويحيون فلسفتها ، ومن خرج على هذه الأنماط ، خرج بالتالى على هذه الأمة ، ولم يعد يمثل سوى فكره الذاتى ومزاجه الفردى .

أو على حد قول الدكتور برتراندرسل^(٢):

« الفلاسفة نتائج وأسباب فى آن معا ؛ هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية ؛ وهم كذلك أسباب - إن أسعفهم الحظ - لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية »^(٣).

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ص ٣٤ .

(٢) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور زكى نجيب محمود بعنوان « تاريخ الفلسفة العربية » .

(٣) برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية ص ٢ ج ١

وهذا ما حدث في فجر الإسلام أو في عصر الفرق ، وفي ظهر الإسلام أو في عصر المذاهب ، وفي عصر الإسلام أو في عصر الفلسفة وهكذا حدث .

في فجر الإسلام - عصر الفرق :

بدأت بواكير الحركة العقلية الإسلامية في عصر النبي ؛ عمل على هذا الانتعاش الباكر أن القرآن - كما قلنا - كان صريحا في الأمر المتكرر بالنظر والتفكير ، كما وضع أمامهم من المشكلات ما لم يألفوه من قبل فكان لابد لهم من السؤال .

وسألوه عن الروح ، وسألوه عن الأهله ، وسألوه عن الساعة إلى آخر هذه الأمور .

وجادلوه في كنه ذات الله وصفاته وأسمائه إلى آخر هذه الأمور . .

وبالرغم من أن الإسلام كان ينزع نزوعا عمليا يتجه نحو تحقيق الأفعال الإنسانية ويتجنب الجدل في « أمور العقائد » .

قال عز من قائل ﴿ يُجَدِّدُ لَوْنَكَ فِي الْخَيْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ ﴾^(١).

وقال : ﴿ وَإِنْ جَدَدُ لَوْنِكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾^(٢).

وقال ﴿ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَّمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ﴾^(٣).

وقال ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْآذِلِينَ ﴾^(٤).

(١) سورة الأنفال : آية ٦

(٢) سورة الحج : آية ٦٨

(٣) سورة آل عمران . آية ٢٠

(٤) سور المجادلة : آية ٢٠

وقال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُبِتُوا كَمَا كُبِتَ الَّذِينَ
مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ ^(١).

وقال ﴿ قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ
أَعْمَلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ﴾ ^(٢).

وبالرغم من أخذ الصحابة والأئمة بهذا السبيل ، ونهيم عن الجدل في « أمور
العقائد » خوفاً من الانسلاخ عن الدين .

إذ يقول أنس بن مالك « إياكم والبدع - قيل يا أبا عبد الله - وما البدع ؟
قال : أهل الدين الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ،
ولايسكتون عما سكنت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان » .

أو كما قال : « الكلام في الدين أكرهه ، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون
عنه .. ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل » .

يقول أحمد بن حنبل : « لايفلح صاحب كلام أبداً ، ولا نكاد نرى أحداً نظر
في الكلام إلا وفي قلبه دغل » .

أو كما قال : « ونعلم أن ماجاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح
ولانرد على الله قوله » .

يقول جلال الدين السيوطي ^(٣) في كتابه عن المنطق والكلام . « وأما أهل الحق
فجعلوا الكتاب والسنة أمامهم وطلبوا الدين من قبلهما ، وما وقع لهم من معقولهم
وخواطبرهم عرضوه على الكتاب والسنة ، فإن وجدوه موافقا لمسا قبلوه ،

(١) سورة المجادلة : آية ٥

(٢) سورة البقرة : آية ١٣٩

(٣) انظر تحقيق الكتاب للدكتور على سامي النشار بعنوان « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » .

وشكروا الله عز وجل حيث أراهم ذلك ووقفهم عليه ، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ماوقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة ^(١).

غير أن المجتمع الوليد أملت به حادثات وخطوب كان لزاماً عليه بعد أن عاشها أن يستجيب لها وأن يخرجها كصدى يعبر عما يختلج في الصدور ويعتمل في الأذهان ، وكمرة آة تعكس ماكان من واقع الحال .

فالخلاف على موت النبي بين قائل بأنه لم يمّت ولكن رفع إلى السماء ، وبين قابل لكلام أى بكر : « من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت » .

والنزاع على من يخلف النبي ، بين الأنصار المتمسكين بأن يكون الخليفة منهم ؛ لأنهم نصروا النبي وأعزوا الدين الذي جاء به ، وبين المهاجرين الذين يرون أنهم أولى بالخلافة ؛ لأنهم قومه وعشيرته . والخلاف على الإمامة ، بين قائل بحق على الشرعى في الخلافة فأقرب الناس إلى النبي أولى أن يخلفوه ، ومادام الأنصار قد تركوها للمهاجرين لأنهم قومه وعشيرته ، فليتركها يت أى بكر لبيت بنى هاشم لأنهم آله وذوو قرياه ، وبين مفضل للمصلحة العامة قبل كل شىء وبعد كل شىء .

والنزاع على بيعة على بعد مقتل عثمان ، بين من بايعه محققا رأى القائل بحقه الشرعى في الخلافة من يوم وفاة الرسول ، وبين من خرج عليه واتهمه بأن يدا كانت له في قتل عثمان ، خاصة وقد قعد عن نصرته كما لم ينهض للمطالبة بدمه فيحق الحق ويبطل الباطل ويقضى على الفتنة .

والخلاف على الدولة بين على ومعاوية وطلب التحكيم إلى كتاب الله .

كل هذه الخلافات والمنازعات مضافاً إليها الفتنة التى بثها اليهودى عبد الله بن سبأ في البصرة والكوفة والشام ومصر والمدائن بقصد الكيد للإسلام ، أدت إلى نشوء الفرق الإسلامية ، بل كثيراً ما انطوت الفرقة الواحدة على عدة طوائف .

(١) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ١١٦

فنشأت الخوارج وأشهر طوائفها : الأزارقة ، والنجيدات والأباضية ،
والصفورية .

ونشأت الشيعة وأشهر طوائفها : الزيدية ، والإمامية ، وهذه الأخيرة تندرج
تحتها الاثنا عشرية ، والإسماعيلية .

كما نشأت فرق المرجئة ، والجيرية ، والقدرية .

على أن المشكلات في بدئها كانت عملية ، ولكنها سرعان ما اتخذت صورة
نظرية كانت أول مانبت من النظر العقلي عند المسلمين . وكانت الأقوال التي
انعقدت عليها بمثابة الجرائم الأولى للحركة الفكرية في الإسلام في سلامتها
وخلوصها ، وفي كونها وليدة المجتمع والقرآن في وقت واحد خلقها الأول
وترعرعت في ظلال الثاني .

ويكثر الكلام بين هذه الفرق على ماهية الروح والبعث والآخرة والمعجزة
وإمكان حصولها أو عدمه ، وقدم العالم أو حدوثه ، وكنه الذات الإلهية ،
وما ينبغي لله جل وعلا من التنزيه وما يمتنع عليه من التشبيه .

وتمتزع النوازع الدينية بالنوازع العقلية بالنوازع العاطفية بالنوازع الاجتماعية
سياسية وحرية ، مكونة كلاً مصغراً هو الفرقة الواحدة يدخل في نطاق الكل
المكبر الذي هو المجتمع المسلم كأرواح ما يكون التعبير عن جوانية الفرد المعبر
بدوره عن جوانية المجتمع محتفظاً لفرديته بطابعها المستقل محمداً لأمتة طابعها
المميز .

تلك هي سمة المجتمع الإسلامي الوليد سرعان ما اتسم بها ، ثم مالبت هذه
السمة أن أصبحت مقياساً تقاس عليه واردات الفكر الأجنبي فيقبل منها ما يقبل
ويرفض منها ما يرفض - وما قبل إلا الجزئيات والكماليات لا الضروريات
والكلييات - وهي نفسها سمته قبل أن يسلم وإن لم تتضح بعد . هذا المقياس كما
قلنا هو « نقطة الارتكاز » ونقول الآن : إنه « نقطة الانطلاق » إلى العصر الذي
سميناه بظهر الإسلام أو عصر المذاهب ، وفيه نواجه ثالث الفكر الإسلامي
الممتاز : التفقه والتكلم والتصوف .

وسنكتفى بعلم الكلام نلتمس فيه العبقرية الإسلامية باعتباره أوج الفكر الإسلامي الخالص ، وأبعده أثراً في الأمة الإسلامية جيلاً بعد جيل ؛ لاتصاله بالقرآن الكريم والحديث الشريف ، وقيامه إسلامياً صراحاً في منابعه وسواقيه . ونرى إرجاء الحديث عنه إلى المقالة الثالثة ، وتقديم الحديث فيما سميناه بعصر الإسلام أو عصر الفلسفة .

الفلسفة والمجتمع العربي الإسلامي

اعتاد مؤلفو العرب أن ينسبوا العلوم اليونانية باسم « علوم الأوائل » أو « العلوم القديمة » مقابلين بينها وبين العلوم الشرعية أو العلوم المحدثنة في الملة الإسلامية . ويقول « هانز هينرش شيدر » في كتابه المشهور « الشرق والتراث اليوناني »^(١).

إن « السريان النصارى ، والفرس الزرادشتيين ، والغنوصيين ، في البلاد الآرامية والإيرانية - كل أولئك كانوا رسل التراث اليوناني إلى المسلمين . وإلى جانب هؤلاء يحتل الحرايون مكانة خاصة »^(٢) وساعد على ذلك وجود عوامل رئيسية : داخلية تنبعث من طبيعة الإسلام ، وخارجية ترجع إلى الجوار والفتح . فمن عوامل النوع الأول :

- ١ - التسامح الديني : كأصل للحكم الإسلامي .
- فد كفل المسلمون للصوامع والبيع والأديرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية ، فشجعت هذه الحرية مفكرى البلاد المفتوحة على نشر أفكارهم ، والجهر بمعتقداتهم بل ومناقشة المسلمين في الدين الذى جاءوا به .
- « وقد جاءت الأخبار عن السنين العشر الأولى للإسلام بمثل التسامح الديني للخلفاء ، إزاء أهل الأديان القديمة ، وكثيراً ما كانوا يوصون في وصاياهم للفتاحين

(١) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور عبد الرحمن بنوى بعنوان « روح الحضارة العربية » .

(٢) هانز هينرش شيدر : روح الحضارة العربية ص ٩٩

بالتعاليم الحكيمية . ومن المثل لذلك عهد النبي مع نصارى نجران ، الذى حوى احترام منشآت النصارى ، ثم هذه القواعد التى أعطاها لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن « لا يزعم يهودى فى يهوديته »^(١).

وحدث مثل هذا فى الخلافتين : الصديقية والفاروقية ، كما حدث عند الخليفين : عثمان وعلى « ويروى عن النصارى أن الخليفة - عمر بن الخطاب - كان يزور أماكن الحج المقدسة مستعلماً عن تاريخها ، فلما بلغ كنيسة القيامة كان وقت الصلاة قد حل فدعاه البطريرك إلى الصلاة فى الكنيسة فأبى قائلاً: إن الكنيسة التى يصلى فيها تصير إسلامية وهو لا يريد نزع يد النصارى مما يملكون »^(٢).

٢ - التسوية الاجتماعية : كأصل للدين الإسلامى .

حدث فى عهد الخلافة الفاروقية أن « أتى ملك غسان الذى أسلم هو وقومه إلى مكة للاجتماع بعمر ، فلطم ذلك الملك عربيا وطىء إزاه عن غفلة ، فاشتكى العربى إلى عمر ، فرأى عمر أن يعمل بما تأمر به الشريعة من إقامة الحد فقال الملك صارخاً : كيف ذلك ياأمير المؤمنين وأنا ملك وهو سوقة ؟ فقال عمر : إن الإسلام جمعكما وسوى بين الملك والسوقة فى الحد »^(٣).

هذه التسوية التى هى من دعائم الدين الإسلامى ، أدت بالكثيرين من أبناء الأمم المفتوحة إلى اعتناق الإسلام وترويح ثقافتهم بين صفوف المسلمين ، وساعد على انتعاش المعترك الثقافى ، أن الإسلام كما يقول الدكتور جوستاف جرونيباوم فى كتابه المشهور « الإسلام فى العصور الوسطى »^(٤) كان يشجع الكفايات الأجنبية : « فالطبيب المسيحى ، والرياضى الهندى ، والإدارى ، والموسيقى

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٣٨

(٢) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص ٥٦

(٣) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص ٥٥

(٤) انظر الترجمة العربية للكتاب للأستاذ عبد العزيز توفيق جاويد بعنوان « حضارة الإسلام » .

الفارسي — كانوا جميعاً يستطيعون أن يطمئنون إلى أنهم واجدون التقدير وحسن
الجزاء ^(١).

ومن عوامل النوع الثاني :

١ - الجوار والفتح :

أما عن الجوار ، فقد عرفنا أن الأمة العربية الإسلامية لم تكن أمة عائشة في
صحرائها معتزة عن العوالم المحيطة بها ، بل كانت أمة متصلة قبل الإسلام وإن
كانت بعد الإسلام أكثر اتصالاً .

يقول الأستاذ دى بور في كتابه المشهور عن تاريخ الفلسفة الإسلامية ^(٢).

« كما أن الفرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجارى بين الهند
والصين وبين بوزنطة ، فكذلك كان السريان واسطة في نقل الثقافة إلى أقصى
الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمر والحرير وغيرهما
إلى الغرب ، ولكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من
الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها في الشرق ، وحملوها إلى مدارس الرها ونصيبين
وحران وجنديسابور » ^(٣).

وأما عن الفتح : فلم يقف المسلمون من خلاله على الأفكار المتداولة فحسب
بل وقفوا على المكتبات نفسها . يقول الدكتور ماكس مايرهوف في بحثه المشهور
« من الإسكندرية إلى بغداد » ^(٤):

« ومن المؤكد أن مدرسة الإسكندرية كانت لاتزال قائمة وقت أن فتح العرب
مصر . فكانت تبعاً لذلك المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة في البلاد التي غزاها

(١) جوستاف جورنيولوم : حضارة الإسلام ص ٤٠٧

(٢) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده بعنوان « تاريخ الفلسفة في الإسلام » .

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٦

(٤) انظر الترجمة العربية للبحث للدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان « التراث اليوناني في الحضارة
الإسلامية » .

العرب في دفعهم الأول . ومن المحتمل الظن بأنها لابد وأن تكون قد قامت بدورها في نقل العلوم إلى العرب »^(١).

٢ - الدور الذي قام به « خالد بن يزيد » .

وقد « كان خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥ — ٧٠٤ م) يسمى حكيم آل مروان ، وكان فاضلا في نفسه ، وله همة ومحبة للعلوم . خطر بباله الصنعة ، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مصر وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي . وهذا أول نقل كان في الإسلام »^(٢).

« ويروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٥ هـ — ٧٠٤ م) وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصراني — أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي .

« وكذلك جمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وجمع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وترجم منذ العهد الأول »^(٣).

هكذا اشتملت المنظمة الإسلامية الكبرى على إمكانات ثقافية غنية من الناحيتين : الدينية الروحية ، والفكرية الفلسفية . وعلى ضوء التوتر الدائر بين الملكات الأصيلة والنزعات المكتسبة ، اتخذت العقلية الإسلامية ثلاثة مواقف تحت كل منها يندرج اتجاهان .

١ - الإسلاميون الهلينيون :

« وقد تناول هؤلاء الفلسفة بمنهج تنسيقي ، وحاولوا في ضوئه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية ، واصطنعوا في هذا كل وسيلة ممكنة ، وقد بدت المحاولة

(١) ماكس مايرهوف : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ٣٧ ، ٣٨

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٤٢

(٣) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٩

مشوهه وناقصة . وتسمى هذه المحاولة بالفلسفة الإسلامية ويسمى أصحابها فلاسفة الإسلام ^(١).

(أ) ومنهم الشراح الإسلاميون المشاعون .

الذين قبلوا « الأورجانون » الأرسطى كوحدة فكرية كاملة ، واعتبروه قانون العقل الذى لايرد : بل هم قبلوا - والحق يقال - جميع آثار الإستاجيرى تقريباً ، وكما حاولوا الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو الطبيعى ، حاولوا التوفيق بين الحكمة والشرعة ، أو بين صريح المعقول وصحيح المنقول .
(ب) ومنهم الشراح الإسلاميون الرواقيون :

الذين قبلوا الرواقية منطقاً وفلسفة ورفضوا الكثير من عناصر منطق الإستاجيرى وفلسفته . وهؤلاء الشراح الإسلاميون ، شائين كانوا أم رواقيين ليسوا - فى حقيقة الواقع - إلا امتداداً للأفكار الهلينية فى العالم الإسلامى . ولايسعنا إلا أن ننبذ دائرتهم بكليتها فهى لاتمثل الإسلام فى شيء .
٢ - الإسلاميون الأصوليون :

وهؤلاء رفضوا التراث اليونانى برمته ، ولم يقفوا عند حد الرفض له بل ثاروا عليه ، كمناهج منطقية ونتائج ميتافيزيقية وحاولوا إقامة منهج إسلامى خاص . وكما تجلّى فى موقفهم شخصية الإسلام الحق ، تجلّى فى تفكيرهم العقل الإسلامى المبدع .

(أ) ومنهم علماء أصول الفقه : الفقهاء :

وعلم أصول الفقه « هو النظر فى الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتأليف ، وأصول الأدلة الشرعية هى الكتاب الذى هو القرآن، ثم السنة المبينة له » ^(٢).

(ب) ومنهم علماء أصول الدين : المتكلمون .

(١) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٣

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٥٢

وعلم أصول الكلام « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف والسنة ، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد »^(١).

ويمكن اعتبار الكلام نفسه منهجاً للعلوم الشرعية بمثابة المنطق منهجاً للعلوم العقلية .

وعن العلمين معاً يقول أبو نصر الفارابي في كتابه « إحصاء العلوم »^(٢).
« الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولاً ، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها .

والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء أخرى .

فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلم ؛ فيكون نصرته لما بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه »^(٣).

وعن العلمين معاً يقول أبو حامد الغزالي :

« إن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة ، لاغناء لها عنه كل يوم ، أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة »^(٤).

والواقع أن الفقه والكلام هما نتاج العقل الإسلامي خالصاً مخلصاً ، وقد قاما في عصر من أخرج العصور ؛ إذ تأمرت فيه على الإسلام كثير من الفرق الدينية وشبه الدينية لتقويض بنائه من الداخل ، فكان لابد للعقل المسلم من قطب موجب يواجه مقتضى الحال مواجهة واعية مستنيرة ، ويكون بمثابة « ميكانيزم » دفاعي يؤمن حاضراً الإسلام ومستقبلاً .

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٥٨

(٢) انظر تحقيق الكتاب للدكتور عثمان أمين بعنوان « إحصاء العلوم » .

(٣) الفارابي : إحصاء العلوم ص ٧١

(٤) الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام ص ٢١

ولانزاع في أنهما - الفقه والكلام - قد عينا مجرى تاريخ الحضارة الإسلامية بشكل صارخ ملموس .

٣ - الإسلاميون الصوفيون :

وهؤلاء رفضوا كتابات الإستاجيري برمتها كما رفضوا الكثير من معارف يونان . وكانوا إلى حد كبير ضمن القطب الموجب للعقل الإسلامي في كفاحه من أجل تأمين تراث الإسلام .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي في تصديره لكتاب « روح الحضارة العربية » :

« وتستبصر » هذا الكفاح خائباً قد ألقى سلاحه في الأصالة أمام التأثير يونان لدى جمهرة أهل الفكر في الحضارة العربية في الفلسفة والطب وما إليهما ، خصوصاً عند الفارابي وابن سينا والرازي الطبيب لا المفكر ؛ وأن تراه ظافراً بعض الظفر في جانب الأصالة لدى الصوفية الأقطاب المبدعين كالبيسطامي والحلاج ، ولدى الفلاسفة والمفكرين من أمثال الرازي المفكر والسهورودي المقتول^(١) وهكذا أخرج العالم الإسلامي نوعين من التصوف :

(أ) نوع القلب والرياضة :

وهؤلاء يلتمسون المعرفة المباشرة ، بتقديم المجاهدة ومحو الشهوات وقطع العلائق كلها والإقبال على الله بكنه المهمة . وعندهم أن شهوات الإنسان حائل بينه وبين الوصول ، فإذا استطاع الخلاص منها والانفلات من أسرها انجلي له الحق ووصل إلى مرتبة العارفين وأغنائه صفاء النفس عن دراسة الدراسات وبحوث الباحثين وسائر علوم الكسب والاستدلال .

(ب) نوع العقل والمعرفة :

وهؤلاء يذهبون بالعقل إلى أقصى حدوده ، ولا يتهيبون الريب والشكوك بل يقولون إن من لا يشك لا يعرف ، ويعتمدون على منهج النوق في ظهور الأنوار العقلية ولمعائها وفيضانها بمعارف إشراقية متناوبة ، ومتى ملكتهم النشوة والوجدان أسلموا أمرهم كله إلى الإيمان .

(١) هانز هينرش شيدر : روح الحضارة العربية ص ١٢ ، ١٣

ولما كانت الفكرة الرئيسية في كل تقوى إسلامية هي فكرة التوحيد والتأحيد لله المطلقين - التوحيد : القول بأن الله واحد لا شريك له ، وليس كمثله شيء . والتأحيد : القول بأن الله أحد أى بسيط لا يتركب من أجزاء وليس بذى أبعاد - ولما كان التصوف كغيره من علوم الملة قد ارتكز على هذه الفكرة ودار في فلكها ، « فما لاشك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التي يتألف منها التراث الديني والعقلي والشعوري للإسلام » ^(١).

« والمتأمل في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، يلاحظ أن التصوف برياضاته ومجاهداته ، وبأذواقه ومواجهه ، وبما انكشف عن قلوب أهله من الحجب ، وما كشف لهم من الحقائق ، هو المرآة الصادقة التي تنعكس على صفحتها الصور المختلفة التي اتخذتها الحياة الروحية في مختلف العصور الإسلامية » ^(٢).

أما عن التصوف من حيث تعريفه ، فقد تعددت تعريفاته عند الصوفية أنفسهم ، وكثرت أقوالهم في معنى التصوف وما ينبغي أن يكون عليه الصوفي .

« فأما قول من قال : إنه من الصوف ، وتصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه ، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف ، ومن قال إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فالنسبة إلى الصفة لا تحيى على نحو الصوفي ، ومن قال إنه من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة ، وقول من قال إنه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى ، فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف ، ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق » ^(٣).

وإليك طائفة من التعريفات في معنى التصوف وما ينبغي أن يكون عليه الصوفي .

(١) محمد مصطفى حلمي الحياة الروحية في الإسلام ص ٩

(٢) المصدر نفسه : ص ٨

(٣) القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٢٦

قال رويم بن أحمد البغدادي عن التصوف : « التصوف مبنى على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقق بالذل والإيثار ، وترك التعرض والاختيار » ^(١).

وقال أبو علي الروذباري : « التصوف الإناخة على باب الحبيب وإن طرد عنه » وقال أيضاً : « صفوة القرب بعد كدورة البعد » ^(٢).

وقال أبو يعقوب المازيلي : « التصوف حال تضحل فيها معالم الإنسانية » ^(٣).

وقال أبو سهل الصعلوكي : « التصوف الإعراض عن الاعتراض » ^(٤)
كان هذا عن التصوف وإليك هذا عن الصوفي :

قال أبو حمزة البغدادي عن الصوفي « علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى ، ويذل بعد العز ، ويخفى بعد الشهرة ، وعلامة الصوفي الكاذب أن يستغنى بعد الفقر ، ويعز بعد الذل ويشتهر بعد الخفاء » ^(٥).

وقال الحصري : « الصوفي لا يوجد بعد عدمه ، ولا يعدم بعد وجوده » وقال أيضاً : « الذي لا تنقله الأرض ولا تنظله السماء » ^(٦).

وقال أبو الحسن السيرواني : « الصوفي يكون مع الواردات لاعم الأوراد » ^(٧).

وقال الخراز : « أقوام أعطوا حتى بسطوا ، ومنعوا حتى فقلوا ثم نودوا من أسوار قرية ألا فابكوا علينا » ^(٨).

(١) المصدر نفسه : ص ١٢٧

(٢) المصدر نفسه : ص ١٢٧

(٣) المصدر نفسه : ص ١٢٨

(٤) المصدر نفسه : ص ١٢٨

(٥) المصدر نفسه : ص ١٢٧

(٦) المصدر نفسه : ص ١٢٨

(٧) المصدر نفسه : ص ١٢٨

(٨) المصدر نفسه : ص ١٢٧

وإليك هذا عن التصوف والصوفي معاً :

قال الجنيد : « التصوف عنوة لاصلح فيها . وقال أيضاً : هم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم . وقال أيضاً : التصوف ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع . وقال أيضاً : الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح . وقال أيضاً : إنه كالأرض يطؤها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شيء ، وكالقطر يستر كل شيء » ^(١).

والمثأمل في هذه التعريفات التي قالها أصحابها في رياضاتهم ومجاهداتهم العملية ، وفي أذواقهم ومواجيدهم النفسية ، وفي مكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية — لا ينبغي له أن ينفر منها لغربتها عليه وعدم إلفه لها .

« فإن لغة العقل تعجز أحياناً عن التعبير في دقة عما يكنه القلب ؛ وأسلوبنا المشوب بشوائب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية ، والأرواح التي تسبح في عالم النور تعز مناجاتها في حيز المادة والجسم المحدود . ولعل الصوفية معنورون في التزبي بزى خاص ، كي يتفق ظاهريهم مع باطنيهم ، وفي اتخاذ لغة مستقلة تفصلهم عن سواهم » ^(٢).

ولانجد قولاً في الدفاع عن عبقرية التصوف الإسلامي أقوى ولا أروع من هذا الذي يقوله « شاعر الإسلام ، الدكتور محمد إقبال في كتابه الذي حاول فيه إعادة بناء التفكير الديني في الإسلام » ^(٣).

يقول : « وبما أن القرآن يسلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لاغنى عنها في حياة الإنسان الروحية ، فإنه يسوّى في الأهمية بين جميع دروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية التي تكشف عن الآيات الدالة عليها في نفس الإنسان وفي خارج النفس على السواء .

« ومجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقي وواقعي ككل ضرب آخر

(١) المصدر نفسه : ص ١٢٧

(٢) إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ص ٣٣

(٣) انظر الترجمة العربية للكتاب للأستاذ عباس محمود بعنوان « تجديد التفكير الديني في الإسلام » .

من ضروب التجربة . وليس في وصف رياضة القلب بأنها روحانية أو صوفية ، أو أنها من خوارق الطبيعية ، ليس في هذا ما يقلل من شأنها من حيث هي تجربة .. « وليس لدينا أسباب تجعلنا نتقبل المستوى العادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ونرفض غيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية ، فحقائق الرياضة الدينية حقائق بين غيرها من حقائق التجربة الإنسانية ، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها في قدرتها على التوصل إلى المعرفة »^(١).

وينبغى علينا ألا نخلط بين التصوف الذى تكلم عنه إقبال باعتباره فلسفة أو علماً له موضوعه ومنهجه وغايته ، وبين التصوف باعتباره شعراً أو أدباً رفيعاً راقياً بلغ به الأدب الإسلامى إحدى ذراه ، ونال إعجاب أدباء العالم بأسره . ولا نجد قولاً ، فى الدفاع عن عبقرية هذا الشعر الإسلامى النظيف أبلغ من هذا الذى يقوله « شاعر ألمانيا الكبير » جيته للوزير الأول فون مولر :

« لم يكن لدى الفرس فى خمسة قرون غير سبعة شعراء عدوا أساتذة حقيقيين ، ولكنه كان يوجد بين من نبذوهم من الخلقاء كثير أفضل منى » .

« وأقطاب الأدب الإيرانى السبعة هؤلاء هم الفردوسى الذى هو أستاذ الملحمة المسلم به ، وجلال الدين الرومى الذى هو من أعظم شعراء العالم المتصوفين إن لم يكن أعظمهم ، وأنورى الذى لم يُفَقَّ أحد فى المدح ، وسعدى الشيرازى الخلقى المنسجم والذى يرادف اسمه معنى اللطف والاتزان ، وحافظ الذى هو شاعر الحب والرييح والراح فكان له أبلغ الأثر فى « غوته » ، ونظامى الذى هو روائى زاو بعيد الغور ، وجامى الذى قال « إتيه » : « إنه جامع ، مع التمازج ذى كمدة ، بين سمو سعدى الخلقى وتصوف جلال الدين الرومى الرفيع وانسجام حافظ العذب » .

« ومن الإنصاف أن يضاف إلى هذا الجدول اسم فريد الدين العطار المؤلف للمنظومة الرمزية العجيبة المسماة « منطق الطير »^(٢) .

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص ٣٤٥

أقول : ينبغي ألا نخلط بين التصوف الإسلامى فلسفة كما تكلم عنه إقبال ، وشعراً كما تكلم عنه جيته ، وبين التصوف الذى وصل إلى التدهور والانحطاط لما امتزج به « من عناصر الغرور وحب الظهور ، والميل إلى السيطرة على عقول السذج من العامة ، والجري وراء الزلفى عند أصحاب النفوذ والسلطان ؛ هذا إلى ما تسرب إليه من ضروب المخرقة ، وألوان الشعبذة ، حتى لقد خالف كثير من المنتسبين إلى بعض الطرق الصوفية ماسار عليه السلف الصالح من سنن الزهد والعبادة ، وأصول المجاهدة والرياضة ، الأمر الذى ترتب عليه أن خرجت الحياة الروحية عن معناها الذى ينبغي أن تدل عليه ، وانحرفت عن غايتها التى ينبغي أن تسعى إليها »^(١).

ويصور بعضهم التصوف وما وصل إليه من حال يرثى لها فيقول : « كان التصوف حالاً فصار كاراً ، وكان احتساباً فصار اكتساباً ، وكان استتاراً فصار اشتهاً ، وكان اتباعاً للسلف فصار اتباعاً للعلف ، وكان عمارة للصبور فصار عمارة للغرور ، وكان تقشفاً فصار تكلفاً ، وكان تخلقاً فصار تملقاً ، وكان سقماً فصار لقماً ، وكان قناعة فصار فجاعة ، وكان تجريداً فصار ثريداً »^(٢).

هذا هو تراث اليونان ، وهكذا جاء إلى عالم الإسلام ، وهكذا وقفت العقلانية الإسلامية لإزائه بصدد ثلاثة أنواع من الحتم : حتمية النقل ، وحتمية الرفض ، وحتمية الإبداع . ولو أننا قدرنا على استئصال موقف الإسلاميين الهلبيين مشائين ورواقين لتبقى التراث الإسلامى نقياً عبقرياً فى نفس الآن ، نظيفاً أصيلاً فى نفس الحين .

المناهج لا النتائج .. نعم إن الفلسفة الحق هى تلك صاحبة المنهج الخاص بها تقوم عليه وتتقوم به ، فيعبر عن كيائها ، ويؤدى إلى نتائجها ويخدم واقعها ؛ كما أن العالم الحق هو الذى يورث الآخرين منهجه أكثر مما يورثهم نتائجه .

(١) محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص ١٥٨

(٢) محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص ١٥٩

أو على حد قول شبنجلر : « إن كل ثقافة تركيب عضوى من نوع خاص لاصلة له بالثقافات التى جاءت قبله أو الثقافات التى تحيىء بعده ، بل إن كل ثقافة تنظر إلى الأشياء بطريقة خاصة لاتتيسر أبداً لأصحاب الثقافات المباشرة لها » .

ونفس هذا المقياس لو أننا قسنا به متباين الفلسفات ماتقدم منها وماتوسط ، وماتعاصر ، كاليونانية والإسلامية - ممثلة فى غير الفلاسفة - والإنجليزية تبين لنا أنها إنما جاءت قطعة من طبيعة الأمة التى نبتت فيها ، وموجة فى تيار الفكر الذى يغمرها ، وخرجت لتعبر عن روحها الحضارى فضلاً عن كل مقومات الحياة .

ونفس هذا المقياس لو أننا عدنا فقسنا به مايدعونه « فلسفة إسلامية » لتعرت أمامنا من منهج يسترها ، ولافتضح أمرها بما ورثته من منهج اليونان ، وفوق هذا وذاك تتعالى على أصحابها ، وتدعى أنها فهمت فلسفتهم خيراً منهم ، وشرحت فيها فأبدعت ، وأضافت إليها فجددت .

ولو أننا مثلنا لكلامنا بالفلسفة الإنجليزية ، لجاء مثالنا مصداقاً لهذا الكلام . فالتجريبية - وهى روح الحضارة الإنجليزية - نجدها تعبر أصدق تعبير عن طبيعة الإنجليزى ومزاجه ، وعن نظراته للأمور وتناوله إياها واستجابته لها .

وهى تتغلغل فى كل مقومات حياته : الفكرية والأدبية والاجتماعية ، بحيث لو أخذنا قطاعاً بجانب من التراث الإنجليزى كالفلسفة مثلاً - موضوعنا - واستعرضناه استعراضاً تاريخياً ، رأينا أن هذا التاريخ نفسه ليس شيئاً آخر غير روح الحضارة الإنجليزية وهى تحاول على مر حيواتها أن تُكوّن مقوماتها وتحدد جهاتها الأصلية ، وتنطبع بالطابع الذى يقتضيه جوهرها .

فهكذا كانت عند « يكون فى القرن السادس عشر ، وهكذا كانت عند « لوك » فى القرن السابع عشر ، وهكذا كانت عند « هيوم » فى القرن الثامن عشر ، وهكذا كانت عند « مل » فى القرن التاسع عشر ، وهكذا هى اليوم عند « رسل » فى القرن العشرين .

« فهؤلاء جميعاً عمادهم الأول هو الخبرة المباشرة يدركونها في أنفسهم ، وهو المعطيات الحسية تتلقاها حواسهم من ظواهر الطبيعة الخارجية مرئية ومسموعة وملموسة الخ ، فإن ركب الإنسان لنفسه بعد ذلك صورة عن العالم ، جعل المعطيات الحسية قوامها ، والخبرة المباشرة لحمتها وسداها »^(١).

على أن الفلسفة الإنجليزية في التزامها - على مر القرون - مجرى الفكر التجريبي ، لم تسلم من بعض الغارات المثالية يشنها الفكر الألماني بزعامة « كنت » و« هيغل » فيضيق عليها الخناق محاولاً تصويرها على هيئته وتشكيلها وفقاً لمعايره .. بيد أن نوازع الأصالة المتوثبة كانت لاتلبث أن تتصدى لها فتظل تقاومها حتى تتراجع ؛ وبذلك يصون الفكر الإنجليزي ماهيته ويثبت وجوده .

ففى القرن التاسع عشر فى أوائله اجتاحت الفلسفة المثالية الألمانية الفكر التجريبي الإنجليزي ، واعتمدت فى ذلك على نفر من الشعراء والكتاب من أمثال « كولردج » و« كارليل » ممن فتنوا بها ممثلة فى « كنت » و« هيغل » فأشاعوها وروجوها فى طول البلاد وعرضها حتى خيل للناس أن الفكر التجريبي الإنجليزي قد بدأ يختضر .

ولكن سرعان ما انبرى لها « جون ستيورت مل » وظل يقاومها ويستमित فى المقاومة حتى قضى عليها وعاد بالفكر الإنجليزي إلى حظيرة التجريب .

وفى القرن التاسع عشر ولكن فى أواخره استأنفت المثالية الألمانية الغارات ، وركزت كل قواها فى غارة كانت فى هذه المرة فتحاً إلى جانب كونها غزوا ؛ لأنها جعلت دعائها لانفراً من الشعراء والكتاب بل أساتذة الفلسفة فى جامعة « أكسفورد » من أمثال « برادلى » و« بوزانكت » .

ورغم أن هذه الغارة أفلحت فى السيادة على الفكر الإنجليزي والهيمنة عليه ، ورغم أنها احتلت جامعة أكسفورد واتخذتها مركزاً للفلسفة المثالية المطلقة سمي باسم « مدرسة أكسفورد » إلا أن بقاءها على أرض إنجليزية مما كان يعتبر نشازاً ، وقيامها بين الإنجليز مما كان يدعو إلى القلق .

(١) زكى نجيب محمود : برتراند رسل . ص ٣١

نعم « لم يكن مما يتفق وطبائع الأشياء أن يظهر في انجلترا - معقل الفكر التجريبي - فيلسوف مثل « برادلي » .. ليقول - كما قال هيجل - إن العقل وحده مستعينا بمنطق فكره يستطيع أن ينبئنا عن العالم شيئاً كثيراً دون حاجة منا إلى الحواس وإدراكها ؛ .. وكان لابد لمنطق التاريخ أن يغير مجرى الحوادث ليعود إلى الفلسفة الإنجليزية طابعها التجريبي مرة أخرى » (١).

وكان لطبائع الأشياء ما ينبغي أن يكون بفضل الكفاح المرير الذي قام به بعض الأساتذة من جامعة « كمبردج » من أمثال « مور » ومن بعده « رسل » ، وهما اللذان حملوا لواء الثورة على الفلسفة الأجنبية المناقضة لفلسفتهم إن في الكليات أو في الجزئيات ، حتى كتب النصر . « للمدرسة الواقعية الجديدة » والتي تسمى أيضاً « مدرسة كمبردج » معقل الفلسفة الواقعية التحليلية ، في مقابل « مدرسة أكسفورد » معقل الفلسفة المثالية المطلقة أو التحليلية التجريبية في مقابل التركيبية العقلية .

هكذا عادت للفكر الإنجليزي سيادته الكاملة على تياره التجريبي ، ونراها اليوم ممثلة تمثيلاً صارخاً عند « آير » بطل « المدرسة الوضعية المنطقية » أو « المدرسة التجريبية العلمية » المعاصرة .

شتان إذن بين عقلية كهذه وعقلية كالإسلامية ، وشتان كذلك بين فلسفة كهذه وأخرى ندعوها فلسفة إسلامية .

عقلية يعيش الفكر الأجنبي في ديارها وتفارقها قدرتها على طرده والخلاص منه فلا تفارقها قوى الحصانة والمناعة ، وتنبت نوازع المقاومة والكفاح ، ويكتب لها الفوز حيناً بعد حين ؛ كل هذا وهي ماضية في مجراها الأصيل بفضل قوتها الذاتية وحدها دون سواها .

والسؤال الآن هو هذا :

هل كان يمكن لفلسفة كاليونانية أن تقوم في مجتمع آخر غير اليونان ؟

(١) زكي نجيب محمود : برتراند راسل ص ٣٤ .

وجوابنا عن سؤالنا هو من ناحية تأكيد لفكرتنا عن روح الحضارات ومنهج الفلسفات ، ومن ناحية أخرى توضيح لنظرتنا في انحاء مايدعونه « فلسفة إسلامية » .

نقول كلا ، لم يكن يمكن أن تقوم الفلسفة اليونانية إلا في مجتمع كاليوناني وإلا في أمة كاليونانية ، فالفيلسوف - كما قلنا ونقول - ماهو إلا نتاج المجتمع الذي ولد فيه وعاش فتشكلت أنماطه وسماته وملكاته تبعاً لقوالبه ووفقاً لمعاييرها .

والمجتمع اليوناني « كان مجتمعاً عبودياً ، كان الفكر والتأمل والمتعة فيه من نصيب السادة ، والعمل والفاقة من نصيب العبيد .. وكانت فلسفة أفلاطون وأرسطو تعبر عن هذا الوضع تعبيراً دقيقاً ، كانت فلسفة غير عملية ، فلسفة تأملية خالصة تقوم على الماهية والكيف والتجريد »^(١).

فلسفة أرسطو باعتباره ممثلاً للمنهج والفكر اليونانيين ، كانت تقوم على مقولات أولية يقينية كلية ثابتة ، تستخلص منها بطريق الالباس نتائج محددة ، ولهذا كان المنطق الصوري بالنسبة لها هو المنهج والأداة .

« إن هذا المنطق هو منهج البحث في علوم اليونان الفكرية والفلسفية منها على الخصوص . يتصل بها أوثق اتصال وتختلط أبحاثه وتتشابك بأبحاثها . ثم إن هذا المنطق هو أدق تعبير عن الروح اليونانية في نظريتها إلى الكون ، وفي محاولتها إقامة مذاهبها في الوجود »^(٢).

وفلسفة أفلاطون باعتباره أوج الفكر اليوناني ، كانت في نظرتها إلى الوجود تحتفل بالتجريد فتصرف عن المشخص إلى المجرد ، وتتحول عن الوجود إلى الماهية ، وتتعلق بالإنسان لا من حيث هو موجود فردي .

« وتأصلت عادة التجريد هذه في اليونان حتى بلغت الذروة عند أفلاطون ،

(١) محمود أمين العالم : كتابات مصرية « ٢ » ص ٦٥

(٢) على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٣

فقال بوجود المثل الأزلية ، وزعم أن الحصان الذى نشاهده على الأرض هو ظل للأتمودج الأزل الموجود فى عالم آخر ^(١) .

« وكانت هذه الفلسفة بشكل عام تعبر تعبيراً دقيقاً عن المجتمع اليونانى العبودى وانقسامه إلى سادة يتأملون وعبيد يعملون ، السادة هم الصورة والعبيد هم المادة ، وعلى رأس هؤلاء جميعاً يقبع إله يحرك ، ولكنه لا يتحرك ، وهو يحرك بحركة غائية هى العشق ، دون أن يمس مادونه من كائنات ، تماماً كالفكر اليونانى والسيد اليونانى ، متعال عن كل ماهو مادية مفارق لكل ماهو تطبيقى ، يحرك ولا يتحرك ، يتأمل ولا ينتج » ^(٢) .

وفى الحديث عن الحضارة الإسلامية نرى الأمر يزداد وضوحاً وتميزاً ، والهوة بين الاثنين تزداد اتساعاً وعمقاً ، وطبيعة كل منهما تزداد بعداً ونفوراً .

والحديث عن الحضارة الإسلامية له جانبان : العقلية العربية ، والدين الإسلامى ، وهما معاً - كما قلنا - يؤلفان كلا متجانسا ندعوه « الحضارة الإسلامية » .

أما عن العقلية العربية فهى مخالفة كل المخالفة للعقلية اليونانية ؛ إذ تتمثل فى العمل والحس والتجريب ، وعلى ذلك فجوهرها هو المنهج التجريبي الاستقرائى ، تقوم عناصره على التجربة وتتضمن قوانينه الاستقراء .

ف « المجتمع العربى الإسلامى كان يختلف اختلافاً كبيراً عن المجتمع اليونانى العبودى ، كان دولة مليئة بالإمكان والتفتح والامتداد والانطلاق على رأسها طبقة تجارية ناشئة وتحتوى على شعوب متعددة ، لها مشكلاتها ومتطلباتها وكفاحها من أجل التحرر . وكانت هذه الدولة الجديدة بمشكلاتها دولة طامعة .. كانت فى جوهرها حضارة عملية حتى داخل إطار الدين الإسلامى ؛ لأن الدين الإسلامى

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود ص ٤٠

(٢) محمود أمين العالم : كتابات مصرية « ٢ » ص ٦٦

دين عبادة ونظر ومعاملات معا ، وكان يعبر عن هذه الطبقة الجديدة الطامحة «^(١).

وأما عن الدين الإسلامى فهو منافر كل المنافرة لروح الحضارة اليونانية ، فهو ليس مذهباً فلسفياً ، ولكنه وضع من أوضاع الحياة العملية التى تنكر النظر والفكر من حيث هما نظر وفكر أشد الإنكار .

« ويبدو أنه كان لابد من اختلاف الطبيعتين : فالإسلام وضع من أوضاع الحياة العملية ، فى حين أن الفلسفة ، بحث مطلق فى الوجود من حيث هو وجود »^(٢).

ونحن لو قسنا مايسمونه مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ويزعمون أنها معقد الطرفاة فى الفلسفة الإسلامية ومناطق الابتكار بهذه المقاييس ، لاتضح لنا تهافتها وتناقضها فضلا عن نزوعها إلى المراء السلبى دون رغبة فى تحصيل إيجابى .

فعندى أن « المذهب الحق وحدة عضوية تخلق دفعة واحدة وترتبط على نحو لائيسر معه فصل عضو عن الكائن إلا بالقضاء عليه كله »^(٣).

« وقد قلنا : إن الفلاسفة كانوا يسلمون ، على البداهة ، بوجود اتفاق مطلق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية ، فلا يمكن أن يوجد تباين بين العلم والإيمان فكان الغرض الذى يهدفون إليه منذ ذاك هو إبراز الانسجام الموجود مقدما بين المأثور اليونانى والسنة ، والسعى تكشف عن عسر »^(٤).

ووصل العسر إلى حد الاختناق وانتهى بالإخفاق ، وضاعت محاولة التوفيق أو التلفيق هذه وهى معقد الطرفاة ومناطق الابتكار .

« وقد فات هذا الأمر المتقدمين من علماء الاسلام الذين عكفوا على درس القرآن بعد أن بهرهم النظر الفلسفى القديم ، فقرعوا الكتاب على ضوء الفكر

(١) محمود أمين العالم : كتابات مصرية « ٢ » ص ٦٦

(٢) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٣

(٣) عبد الرحمن بنوى : الزمان الوجودى ص ٤٧

(٤) حيدر بامات : مجال الإسلام ص ٢٠٩

اليوناني . ومضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبين لهم في وضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة . وقد نجم عن إدراكهم هذا نوع من الثورة الفكرية لم يدرك أثرها الكامل إلى يومنا هذا ^(١) .

ونجد عند « الأستاذ الإمام » الشيخ محمد عبده إدراكا عميقا نفاذاً لقلب المسألة إذ يقول عن الفلاسفة بعنوان « ضرر مزج علوم الفلسفة بالدين » :

« لكن يظهر أن أمرين غلبا على غالبهم : (الأول) الإعجاب بما نقل إليهم عن فلاسفة اليونان ، خصوصا أرسطو وأفلاطون ووجدان اللذة في تقليدهما لبادئ الأمر (والثاني) الشهوة الغالبة على الناس في ذلك الوقت ، وهو أشأم الأمرين ؛ زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين ، واصطدموا بعلومهم في قلة عددهم ، مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة فمال حماة العقائد عليهم » ^(٢) .

وقصارى القول أن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، والقول باتخاذ الفلسفة نصيراً للدين وسبيلاً إلى تأييد عقائده إنما هو ضار بالدين والفلسفة جميعاً ، وليس تقديساً لعقائد هذا ولا احتراماً لمناهج تلك ، فلا هو اعتبر « المسائل » من مسائل الدين فترك التعرض لها ، ولا هو اعتبرها فلسفة فبحثها بمنهج تحرري وقررها من وجه نظري .

وفلاسفة من هذا الطراز هم في الواقع مصلحون يعنون بحال البشر أكثر مما يعنون بالكشف عن الحقيقة من حيث هي حقيقة تقصد لذاتها بغير نظر إلى أى اعتبار ، وبغير تحديد لنتائج البحث قبل الشروع .

« أولئك المصلحون يعنون بالوصول إلى غايتهم الشريفة أكثر مما يعنون بتطبيق وسائلهم على الأصول الفلسفية ؛ ولهذا يحسن أن تنقد المبادئ التي يريدون

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ٩

(٢) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٢٠ .

تقريرها في عقول البشر ، وأن يتساع لهم فيما عسى أن يكون من مجاوزة الأنماط العلمية « (١) .

أقول إن قولاً كهذا إنما هو ضار بالدين والفلسفة كليهما كما لاحظ ذلك أستاذنا مصطفى عبدالرازق ، وكما رد بذلك على الفيلسوف الفرنسي جيل سيمون صاحب كتاب « الواجب » (٢) .

« أما ضرره بالدين فلأنه يعرض عقائده وهي عواطف قدسية تتأثر بها النفس كما تتأثر بلهجة الجمال لمناقشات العقل ومناقضاته . وإنك لترى عقائد الدين في سذاجتها كانت تملأ صلور الناس فلا تدع فيها موضوعاً لغير الله حتى ليهتف هاتفهم وهو يترامى إلى الهلاك والرماح شاجرات :

ولست أبالي حين أقتل مسلماً على أى جنب كان في الله مصرعى
كان ذلك البدوى يعتقد بدينه كما يحب ابنه فأنت سائل أبا : لم تحب ولدك ؟
ولما صارت عقائد الدين فلسفة تكتسب بالأدلة ، وخرجت عن حكم المشاعر
القلبية إلى حكم النظريات العقلية ، وجد في خيار المؤمنين من يقول :
كلُّ يُعزِّز رأيه ياليت شرى ما الصحيح ؟
وأما عن ضرره بالفلسفة فلأنه يحدد لمقدماتها نتائج تقليدية ويجعل بحثها عن
الحقائق موجهاً إلى غاية هي تأييد الدين فتأخذ هي أيضاً شكلاً دينياً مقدساً
لا يتناسب مع حرية البحث والنقد .

إن أقصى أمانى الدين والفلسفة أن يتعاونوا على إسعاد الإنسان : هذا من طريق
القلب والعواطف . وهذا من طريق العلم والنظر لا أن يتلاقيا في ميدان واحد
وجهاً لوجه . إننى أحب الحرية حبا يجعلنى حريصاً على أن تكون للعقول حريتها
في الفهم ، وللقلوب حريتها في الإيمان .

(١) مصطفى عبد الرزاق : من آثار مصطفى عبد الرزاق ص ١٢٩

(٢) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور طه حسين وزميله بعنوان « الواجب » .

وما كانت الفلسفة لتعادي الدين ، ولكنها أيضا لاتخدمه ^(١).

نعم يأستاذي ، وبالحق نطقت .

وبعد : فإذا نحن أدخلنا في حسابنا ما أوضحناه من تعارض وصل إلى حد التناقض ، أدركنا فشل كل محاولة لقبول منتجات الفكر اليوناني في عالم الإسلام ؛ وإذا نحن رأينا فعلا فشل من حاول هذا ثم ارتد عنه ، أدركنا صحة مذهبنا إليه .

فالإمام الغزالي في القرن الخامس الهجري كان أقل فهماً لروح الإسلام حين حاول أن يفلسف الدين وقيمه على دعائم من الشك الفلسفي ، وقد « اتجه الغزالي إلى إقامة الدين على دعائم من التشكك الفلسفي . وهي دعائم غير مأمونة العواقب على الدين تماما ، ولا تسوغها روح القرآن كل التسويغ .. فعندما خاب رجاءه في الفكر التحليلي ولَّى وجهه شطر الرياضة الصوفية ، وألقى فيها مكانا للدين قائما بنفسه وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية » ^(٢).

كما كان أقل فهما لروح الإسلام حين دعا إلى مزج المنطق الارسططالي بعلوم المسلمين ، واتخاذ المنهج القويم في البحث والاستدلال ؛ « فالغزالي لم يفهم الإسلام حق الفهم . بل قام بعملية المزج هذه بدون أن يتبين التناقض التام بين روح الإسلام والروح اليونانية التي أملت هذا المنطق وقد توصل في آخر حياته إلى المتناقضات التي تحدث عن هذا المزج ، فهدم فكرته الأولى عنه » ^(٣).

وكان أكثر شجاعة وتحراً إذ حاول أن ينقذ نفسه من الضلال ^(٤) فأعلن تراجعاً عن آرائه الأولى في آخر ما انتهى إليه من آراء « نعم لهم نوع من الظلم في

(١) مصطفى عبد الرازق : من آثار مصطفى عبد الرازق ص ١٢٥

(٢) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ٩ ، ١١٠ .

(٣) عل سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٢٤٢

انظر تحقيق الكتاب للدكتور عبد الحليم محمود بعنوان « المنقذ من الضلال » .

هذا العلم . وهو أنهم يجعلون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة ، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل « (١) .

وكما أو روح الحضارة الإسلامية تناقض روح الحضارة اليونانية ، فإن آيات القرآن تناقض آراء اليونان .

والواقع أن اليونان الذين وجهوا عنايتهم إلى النظرى المجرد دون الواقعى المحسوس وولوا فكرهم شطر الكيفى الغائى دون الكمى التجريبي ، واحتفلوا بالقياس دون الاستقراء إنما تجلى تأثيرهم فى حجب أنظار المسلمين عن تفهم آيات القرآن .

كان سقراط يقصر همه على عالم الإنسان وحده دون سواه ، وكان يرى أن معرفة الإنسان معرفة حقة إنما تكون بالنظر فى الإنسان نفسه لا بالتأمل فى عالم النبات والأنعام والنجوم ، والفمل والنحل والعنكبوت ، وما أشد مخالفة هذا لتعليم القرآن الصريح الذى يرى فى هذه الأمور على ضالة شأنها محلا للوحى الإلهى .

قال عز من قائل : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ ﴾ (٢) .

وقال : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾ (٣) .

وقال : ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا

(١) الفزالي : المنقذ من الضلال ص ١٠٤

(٢) سورة الأنعام : آية ٣٨

(٣) سورة البقرة : آية ٢٦

وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿١﴾

وقال : ﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ ﴾ ﴿٢﴾

وقال : ﴿ وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ ﴿٣﴾

وكان أفلاطون يرى أن المعرفة في تذكر المثل والجهل في نسيانها فأبطل بالتبعية الإدراك الحسى ؛ لأنه يفيد الظن ولا يفيد اليقين .

وما أبعد هذا القول عن تعليم القرآن الذى يعد « السمع » و « البصر » أدوات للمعرفة ، ويصرح بأن الله سوف يسألهما في الآخرة عما كسبا في الدنيا :

﴿ إِنْ أَسْمَعَ وَابْصَرَ وَافْتَوَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ ﴿٤﴾
ويقول :

﴿ وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ ﴿٥﴾

ويحتفل بالآيات الوجودية الماثلة في الكون ، ويستحث المسلمين أن يفقهوا معطيات الإدراك الحسى جاعلا ذلك فرض كفاية عليهم لا فرض عين .

كتسخير الشمس والقمر : ﴿ اللَّهُ الَّذِى رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْنَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرَى

لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ ﴿٦﴾

(١) سورة النحل : آية ٦٨

(٢) سورة النمل : آية ٨٢

(٣) سورة العنكبوت - آية ٤١

(٤) سورة الإسراء : آية ٣٤

(٥) سورة الإسراء : آية ٧٢

(٦) سورة الرعد : آية ٢

وسجود النجم والشجر : ﴿ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾ ^(١).

واختلاف الليل والنهار : ﴿ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ ^(٢).

وتسخير الفلك والأنهار : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ﴾ ^(٣).

وخلق السموات والأرض : ﴿ خَلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ ^(٤).

وكان أرسطو يرى أن الله فكر خالص ؛ لأن الفكر هو خير ما يمكن أن يكون ، وينقص من كماله أن يفكر في شيء غير كامل فهو لا يفكر إلا في نفسه ، وتفكيره إذن هو تفكير في التفكير .

ويجمل عن علم الكليات والجزئيات ؛ لأنه يحسبها من علم العقل البشرى فهو لا يعرف شيئاً عن أمور دنيانا هذه الأرضية ، كما لا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة ؛ لأن الخلق أخرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه .

فبينما يتحتم على الناس أن يحبوا الله ، يستحيل على الله أن يحب الناس ، وكم تعارض هذه الآراء هذه الآيات .

(١) سورة الرحمن : آية ٦

(٢) سورة النور : آية ٤٤

(٣) سورة ابراهيم : آية ٣٢

(٤) سورة غافر : آية ٥٧

فهو الخالق : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٣﴾ ۞

﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٤﴾ ۞

﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدُوَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ۞ ﴿١٥﴾ ۞

وهو العليم : ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿١٦﴾ ۞

﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿١٧﴾ ۞

﴿ يَعْلَمُ مَا يَلْجِ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ ﴿١٨﴾ ۞

(١) سورة المؤمنون : آية ١٢ ، ١٣ ، ١٤

(٢) سورة النحل : آية ١٧

(٣) سورة يونس : آية ٣٤

(٤) سورة الحج : آية ٧٦

(٥) سورة سبأ : آية ٣

(٦) سورة سبأ : آية ٢

وهو الرقيب الحسيب : ﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ ﴾ ^(١)
 ﴿ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا الْعَجَلُ لَهُمُ الْعَذَابُ
 بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْيِلًا ﴾ ^(٢).

﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ ﴾ ^(٣)
 وكان أفلوطين يقول : إن الله لا يشعر بذاته ؛ لأنه لا يميزها من ذاته فيعرفها ،
 ولكنه لصفاء وجوده ينتزه عن ذلك التمييز ويتنزه عن ذلك الشعور مما استلزم
 وجود وسائط متدرجة لعقد الصلة بين هذا الإله وهذه المخلوقات العلوية منها
 والسفلية .

ويقول أفلوطين إن الواحد خلق العقل ، وإن العقل خلق الروح وإن الروح
 خلق مادونه من الموجودات على الترتيب الذي ينحدر طورا بعده طور إلى عالم
 الهيولى حيث تتلبس الروح الإنسانى بالجسد الفانى .

وأين كل هذا من القرآن الذى يرفع الوسائط بين الخالق وما خلق ، بين الله
 والإنسان .

فيقول : ﴿ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا ﴾ ^(٤)
 ويقول : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ
 أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ ^(٥).

فضلا عن أن الإنسان فى صميم كيانه وجوهره هو كما صوره القرآن قوة مبدعة

(١) سورة الرعد : آية ٤٠

(٢) سورة الكهف : آية ٥٨

(٣) سورة يونس : آية ٣٥

(٤) سورة يونس : آية ١٢

(٥) سورة ق : آية ١٦

متوثبة ، وروح نظيفة متصاعدة ؛ أخذ على عاتقه عبء أمانة عظمى أبت
السموات والأرض والجبال جميعاً أن يحملنها ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا
وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ﴾^(١).

وكان بذلك جديراً باصطفائه خليفة لله في أرضه ، ﴿ وَإِذْ قَالَ
رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ
فِيهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ
وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(٢).

وكان الانسان بفضل ما حمل هو الموجود الذى تتجلى به الحقيقة فى الوجود
فضلا عن كونه أسمى الموجودات ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا
لِلْمَلَأِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴾^(٣).

أرأيت إلى مدى مناقضة آراء اليونان لآيات القرآن ؟

وكما أن روح الحضارة الإسلامية تناقض روح الحضارة اليونانية ، وكما أن آيات
القرآن تناقض آراء اليونان ، فإن حركة الفكر نفسها عند أولئك غيرها عند
هؤلاء .

فالعربى المسلم فى نظره للأشياء وفى تناوله للأمور ، لا ينظر إليها نظرة شاملة
محيطية كما لا يتناولها تناولاً عاماً و كلياً ، بل يقف منها على الفرديات والجزئيات ؛
لأن ذلك فى المعارف أحكم وفى إفادة اليقين أتم .

(١) سورة الأحزاب : آية ٧٢

(٢) سورة البقرة : آية ٣٠

(٣) سورة الأعراف : آية ١١

هذا الطابع المميز الذى تركز عليه إفرافات العقلية العربية الإسلامية يشيع فى كافة ميادين النشاط البشرى ، فهو لا يقتصر على مجال الفكر وحده بل نتبينه أيضاً فى مجال الفن .

« فأنت إذا قارنت بين مايكتبه الجاحظ أو ابن عبد ربه أو أبو هلال العسكري فى الخطابة أو الوصف ، وما يكتبه أرسطو فى ذلك رأيت الطبيعتين مختلفتين تمام التخالف . فأرسطو يحلل الخطابة مثلاً ، ويبين منزلتها من البلاغة ، وأقسام الخطابة وأجزاء الخطبة ؛ وكيف يتكون الخطيب .. الخ بنظر شامل بحيث تدرك الخطابة صورة كاملة ؛ أما كتاب العرب فيكتبون جملاً رشيقة ودرراً منثورة فى الخطابة ، لا يتكون منها شكل تام » ^(١).

فأصبحت رشاقة العرض أمراً لا بد منه . وأدرك المؤلفون أن الأمثلة المنتقاة من القصيد والنوادر والحكايات ذات المغزى وسيلة فعالة لإمتاع الجمهور ؛ ثم إن الإكثار من الاستطراد من موضوع إلى آخر يبعد عن القارئ السامة والملل .. وكانت الوصايا السهلة والنصائح المسلية والمُلح المفيدة مما يطرب له القراء .. مع عرض ذلك كله فى ثوب فاتن من الفخامة اللفظية ^(٢).

ناهيك عما نتبينه من ذلك فى مجال الفكر بوجه خاص .

إذ تتجلى حركة العقل العربى الإسلامى بوضوح وتميز فى التوجه صوب الجزئى المشخص لا الكلى المجرد ، وفى النزوع إلى الكمى التجريبي لا الكيفى التجريدى ، وفى الاحتفال بالواقعى المحسوس لا النظرى الغائى ، وفى الاكتراث بالاستقراء وعدم المبالاة بالقياس .

« فأول نقطة هامة نلاحظها فى روح الثقافة الإسلامية هى أنها ، فى سبيل الحصول على المعرفة ، تجعل المحسوس المتناهى نصب عينيه . وواضح كذلك أن

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ص ٤٣

(٢) جوستاف جرونيباوم : حضارة الإسلام ص ٢٨٩

ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامى والعقل اليونانى ، بل كان راجعاً إلى صراع عقلى طويل المدى .

« وهكذا قام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظرى المجرد » (١).

زد على ما رأينا من أن روح الحضارة الإسلامية تناقض روح الحضارة اليونانية ، ومن أن آيات القرآن تناقض آراء اليونان ، ومن أن حركة الفكر نفسها - المنهج - عند أولئك غيرها عند هؤلاء - أن إفرازات العقل الإسلامى تناقض إفرازات العقل اليونانى .

والأمر يحتاج إلى أن نعرض له بالذات ولا نعرض له بالعرض .

فإذا كان هذا هكذا قلنا إن الإسلام بوصفه ديناً اجتماعياً ينكر الذاتية أشد الإنكار وينأى عنها كل النأى ؛ لما فيها من مناقضة صارخة لوحده العامة وخطر خطير عليها ، ويصر على لزوم مطابقة الفرد للنموذج المقرر ، ومشاكلته للطراز المقرر ، لم يجعل الفرد من حيث هو كذلك خطراً إلا باعتباره عينة لنموذج مثالى فى منظمة الإسلام الكبرى ، كما لم يجعل للفكر من حيث هو كذلك خطراً إلا باعتباره متصوراً على صورة الإجماع متوجهاً نحو الجماعة ، وهذا ما يفسر لنا اشتغال المجتمع الجاهلى على قبائل لا على أفراد ، وظهور الفرق فى المجتمع الإسلامى لا ظهور الفلاسفة، وقوله تعالى ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ (٢٢٢) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (٢٢٥) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ (٢٢٦) ﴿

فإذا كان ذلك كذلك وكان العالم الإسلامى ينكر الذات المتوحدة المنفردة عن غيرها من الذوات ، ويعترف بالإجماع وما يصدر عنه ويعود عليه ، فإنه من ناحية يناقض الميتافيزيقا التى هى إفرازات العبقريّة الذاتية ، والتى هى بحث مطلق فى

(١) محمد إقبال : تجلید التفكير الدینی فی الإسلام ص ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٤٨

(٢) سورة الشعراء الآيات : ٢٢٤ و ٢٢٥ و ٢٢٦

الوجود من حيث هو كذلك ، والتي هي تعبير عن الفرد من الأفراد في موقفه الحر بازاء ما بعد الطبيعة .

ويناقض من ناحية أخرى ملحقات الميتافيزيقا لا من حيث هي صورة صارخة للذاتية في منتهى خصوصيتها وواحدتها فحسب ، بل ومن حيث هي كذلك عائقة للفكر الإسلامى في تقدمه العلمى .

« وكان من الأسباب التى حالت دون أن تنتشر ، فى العالم الإسلامى نظرية الجوهر الفرد التى قال بها ديمقريطس أنها تتضمن القول بالخلاء المطلق ؛ ولهذا فإن الأشاعرة انساقوا إلى استحداث نوع آخر من الجوهر الفرد ، وحاولوا حل معضلات الفراغ المدرك على نحو يشبه النظرية الحديثة فى الذرة .

« وفى ميدان الرياضة ينبغى أن نذكر أنه منذ أيام بطليموس (٨٧ - ١٦٥ م) إلى أيام نصير الدين الطوسى (١٢٠١ - ١٢٧٤ م) لم يفكر أحد تفكيراً جدياً فى صعوبة البرهنة على صحة بديهية إقليدس عن الخطين المتوازيين ، على أساس الفراغ المدرك . وكان الطوسى أول من أزعج هذا السكون الذى خيم على عالم الرياضيات ألف سنة . وفى محاولته لإصلاح نظرية إقليدس أدرك ضرورة العدول عن الفراغ المدرك ، وبهذا وضع أساساً وإن كان ضعيفاً لنظرية الحيز الزائد أو الفراغ الفوقى المأخوذ بها فى عصرنا هذا ^(١) .

وهى النظرية المعاصرة التى تضيف بعداً رابعاً هو الزمان إلى ثلاثة الأبعاد التى تقوم عليها هندسة إقليدس ، ونظرية البعد الرابع تسمى أيضاً بنظرية « الزمكان » أو النظرية النسبية . وتصور العالم الإسلامى للزمان هذا التصور الذى آتى أكُله عند الأشاعرة وعند الطوسى وآتى أكُله كذلك عند البيرونى .

فقد أخذ البيرونى على أرسطو فى أسئلة لابن سينا أنه يعتقد بآراء الأقدمين « وأنه جعل أقاويل القرون الماضية والأحقاب السالفة فى الفلك ووجودهم إياه على ما وجدته عليه حجية قوية » .

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٥٢ ، ١٥٣

وقال عن أرسطو : إنه يرى « أن الشكل البيضي والعدسى محتاجان في الحركة المستديرة إلى فراغ وموضع خال وإن الكرة لا تحتاج إلى ذلك ، وليس الأمر كما ذكر فاستصوب ابن سينا انتقاده » (١).

« ولما عرض البيروني للبحث في فكرة الدالة - وهي فكرة رياضية حديثة - رأى من ناحية علمية بحثة فساد الرأي القائل بثبوت الكون ، وفي هذا أيضا افتراق واضح عن النظر اليوناني .

وفكرة الدالة تدخل عنصر الزمان في تصورنا للكون ، وتجعل الثابت متغيراً وترى الكون لا في حالة وجود ، بل في صيرورة إلى الوجود » (٢).

أرأيت إلى مدى مناقضة منتجات العقلية الإسلامية ، بصدد مسألة الزمان إذ تنظر إليه على أنه أمر موضوعي أى أمر موجود في الخارج لمنتجات العقل اليوناني ؛ ونحن نعلم أن الزمان في نظر اليونان بوجه عام ، وزينون بوجه خاص ، وأفلاطون بوجه أخص لا وجود له في الخارج ، ناهيك عن إدراكهم لحقيقة المكان على أنه ثابت لا يتحرك ، تجلى ذلك في الفكرة الارسطالية التقليدية القائلة بثبوت الكون ، ومدى مناقضة هذا الإدراك لجميع إفرازات الفكر الإسلامى الذى يتجه إلى تصور المكان متحركاً متغيراً .

زد على هذا وذاك التناقض الجلى بين المنطق الأرسطاطالى ، لا من حيث صورته ، وشكليته التى تكلمنا عنها بل من حيث اعتباره « علم قوانين الفكر » ، وبين قانون تلاقى الثقافتين عند المسلمين : الثقافة الشرعية التقليدية من ناحية ، والثقافة النظرية العقلية من ناحية أخرى .

وقوانين الفكر هذه التى حصرها المعلم الأول في ثلاثة هى : مبدأ الذاتية ، ومبدأ عدم الجمع بين النقيضين ، ومبدأ عدم ارتفاع النقيضين - تعود إلى طبيعة العقل ، فهى مسلمة في ذاتها وهى بالتالى « بديهيات البرهان الأساسية » .

« وأخيراً استطعنا أن نبين أن مفكرى الإسلام نقلوا مبدأ الثالث المرفوع نقداً

(١) عباس محمود العقاد : أثر العرب في الحضارة الأوربية ص ١٠٠

(٢) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام ص ١٥٣

غير متهافت ، كما هو الحال عندهم في نقد مبدأ الجمع بين النقيضين ، وأن المسلمين سبقوا الأوربيين في نقد هذا المبدأ بالذات أى مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، نقداً يستند إلى طبيعة أبحاثهم نفسها .

« وعلاوة على ذلك ، فإن بعض المناطق المعاصرين لم ينقدوا هذين المبدأين فحسب بل نقدوا^(١) أيضاً مبدأ الذاتية ، وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقترب من اعتراض المدارس الإسلامية ، ونحن — لو تأملنا هذا النقد — رأينا أن المسلم وحده هو الذى كان يمكن أن يتخذ من هذه البديهيات والمسلمات التى هى منتجات اليونان مثل هذا الموقف .

وكيف لا وقد تلاقى مايقراً فى كتابه وما يستشعر فى لبابه فتآخيا على خصام الغريب ، قس على مافات وأضف إليه موقف المسلمين من نظرية اليونانيين فى العناصر الأربعة : الماء والأرض والهواء ، والنار . هذه النظرية راودت أخيلة رسل التفلسف الإغريقى وهم طاليس صاحب الماء ، وانكسيمنس صاحب الهواء ، وهرقليطس صاحب النار ، ثم أمبدوقليس صاحب التراب والآخذ بالكل . وسادت الفكر اليونانى إن لم نقل إنها كانت عمدة المفكرين فى الفيزيقا، فاعتبرت هذه العناصر أو الأسطقسات لبنات الكون الأساسية أو على حد تعريف الكندى للعنصر من أنه « طينة كل طينة »^(٢) .

نقول إن موقف مفكرى الإسلام من نظرية العناصر الأربعة لم يكن دون موقفهم من قوانين الفكر الثلاث .

ولقد وجه البيرونى « إلى ابن سينا سؤاله الذى يدل على ميله إلى القول بأن الأجسام كلها مجنوبة إلى مركز الكرة الأرضية ، وذلك حيث يقول : « ما الصحيح من قول القائلين أحدهما يقول إن الماء والأرض يتحركان إلى المركز .. والهواء والنار يتحركان من المركز ، والآخر يقول إن جميعها يتحرك نحو المركز ولكن الأثقل منها يسبق الأخف فى الحركة إليه » .

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ص ١٦٦

« وقد مهدت هذه الآراء سبيل نيوتن إلى كشف قانون الجاذبية وتعليل الثقل على الأساس العلمى الحديث »^(١).

ولما كان القرآن يعتبر التاريخ مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية ويندد بالأحكام التاريخية ورواية الأخبار وأخلاق الراوى ، فقد نمت الحاسة التاريخية في عالم الإسلام وترعرعت بذور المذهب التاريخى ونضجت قواعد النقد التاريخى . وإدراك مفكرى الإسلام لحقيقة الزمان ساعد مؤرخى المسلمين على النظر إلى التاريخ بوصفه حركة متحركة مستمرة في الزمان وليس حركة قدرت خطواتها من قبل .

وهنا أيضا نقف على مناقضة صارخة لموقف كل من الفريقين بإزاء مسألة التاريخ ، نعم ، إن « دعوة القرآن إلى تدبر تجارب الحياة ، ووجوب الثبت من نصوص الأحاديث النبوية ، والرغبة في تزويد الخلف بمصادر دائمة للإلهام - كل هذه العوامل أسهمت في خلق مؤرخين من أمثال ابن إسحق ، والطبرى ، والمسعودى . على أن التاريخ ، من حيث هو فن يؤجج خيال القارئ ، ليس إلا مرحلة من مراحل تطور التاريخ من حيث هو علم أصيل ، ولا تتأتى كتابة التاريخ كتابة علمية إلا لمن تجمعت لديه خبرة أوسع ، ونضج أتم في التفكير العلمى ، وأخيراً تحقق أعظم لبعض الأفكار الأساسية عن طبيعة الحياة والزمان . وترجع هذه الأفكار في جملتها إلى اثنتين ؛ وكلتاها أساس لتعاليم القرآن .

« الفكرة الأولى : تقرر وحدة الأصل الإنسانى إذ يقول الكتاب الكريم ﴿وَهُوَ

الَّذِى أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^(٢).

« والفكرة الرئيسية الثانية هى إدراك حقيقة الزمان إدراكاً دقيقاً ، وتصور الوجود حركة مستمرة في الزمان وهذه الفكرة هى أبرز ماتجده في نظر ابن خلدون إلى التاريخ »^(٣).

(١) عباس محمود العقاد : أثر العرب في الحضارة الأوربية ص ٤٠

(٢) سورة الأنعام آية : ٩٨

(٣) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام ، ص ١٦١ ، ١٦٢

ناهيك عن النقد المبدع الخلاق لقانون السببية أو مبدأ العلية الذى قال به أرسطو ، فاعتبره اليونان عمدة البحث العلمى المؤدى إلى النتائج اليقينية فى معارف العقل البشرى .

نقول : قد كان لازماً على مفكرى الإسلام أن يلغوا قانون السببية إلغاء حتمه صميم الجوى الإسلامى وحقيقة مدركاته وطبيعة متطلباته .

فهذا الجوى الزاخر بالتصور الدينى ، القائل بإمكان وقوع المعجزة التى هى بمثابة « أوراق الاعتماد » بالنسبة للأنبياء لا يمكن له أن يطبق هذا القانون الذى يناقض تطبيقه القول بوقوع المعجزات .

وانبرى الغزالى الإمام « حجة الإسلام » بكتاب « التهافت »^(١) فأورد فيه هذا النقد العبقري : « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمناً لإثبات الآخر ، ولانفيه متضمناً لنفى الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف .

« فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً فى نفسه ، غير قابل للقوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً ، إلى جميع المقترنات »^(٢) .

« ومن الطريف أن لهذا رأى الذى عارض به الغزالى رأى « الفارابى » و « ابن سينا » فى « السببية » قد وجد له أنصاراً فى العهد الحديث ، فردده وقال به

(١) انظر تحقيق الكتاب للأستاذ سليمان دنيا بعنوان « تهافت الفلاسفة » .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢٢٧

فلاسفة لهم شأنهم في عالم الفكر ، فأيدوا تلك النظرية التي تركز كل القوى والمؤثرات في العالم بأجمعه ، في شيء واحد هو قدرة الله ، وإن أدى ذلك إلى إلغاء العلوم الطبيعية ، وعدم الاعتراف بما يدعى لها من قوانين ، على أنها أمور حتمية ثابتة ^(١) .

وأشهر هؤلاء الفلاسفة المحدثين الآخذين بنقد إمامنا الصديق : مالبرانش وبركلي وهيوم .

والواقع والحق يقال أن نقد الغزالي مدين بالجانب الأكبر من روحه إلى ما استوحاه المؤلف من القرآن . لاغرو إذن أن نرى المتكلمين من قبله كأبي بكر الباقلاني صاحب « إعجاز القرآن » ، ومن بعده كعضد الدين الإيجي صاحب « المواقف » يقولون جميعاً بهذا النقد .

والآن قد بلغنا حداً نرى منه مدى مناقضة إفرازات العقل الإسلامي للعقل اليوناني .

على أننا قد أوردنا هذه الطائفة من العينات على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ، وعلى شريطة أن نلم بمادة الموضوع إماماً ، وليس لماماً ، وحسيناً أن نستبصر هذا الحد وقد بلغ ذروة المنتهى في « المثل الأعلى » عند كل من الأمتين ، فنتوج به مارأينا من أن روح الحضارة الإسلامية تناقض روح الحضارة اليونانية ، ومن أن آيات القرآن تناقض آراء اليونان ، ومن أن حركة الفكر نفسها - المنهج - عند أولئك غيرها عند هؤلاء ، ومن أن إفرازات العقل الإسلامي تناقض إفرازات العقل اليوناني .

« فالمثل الأعلى عند اليونان ، كما يخبرنا شبنجلر SPengler هو التناسب وليس اللانهاية ، ولقد استغرق عقولهم وجود المنتهى في الخارج بخلوده الواضحة المعينة ، أما في تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا نجد أن المثل الأعلى في مجال العقل المحض ، وفي ميدان علم النفس الديني ، وأعنى بهذا المصطلح الأخير التصوف العالی الرفيع ، إنما هو تحصيل اللانهاية وإسعاد النفس به . ^(٢) فإذا كان كل ذلك

(١) المصدر نفسه : ص ٢٢٨

(٢) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ١٥٢

كذلك فإننا نرى المسلمين من الآخذين باليونانيات بوجه عام ، وبالفلسفيات بوجه خاص ، وبالأرسطيات بوجه أخص يشعرون بحرج شديد بإزاء هذه العلوم .

فمنهم من لم يستطع الانفلات من أسر الثقافة الشرعية النقليّة من ناحية ، والثقافة الاجتماعيّة العقلية من ناحية أخرى بحيث نرى أثر هاتين الثقافتين وهو يطل علينا من جماعة كإخوان الصفاء بوضوح وجلاء .

ومنهم من كان يسير قدماً في طريق الابتداع والابتكار ، وكاد يصل إلى ماوصل إليه المعاصرون من آراء في الطبيعيّة وما بعد الطبيعيّة لولا تأثره التقليدي بالمعلم الأول ، هذا الفيلسوف الذي جنى على مفكر كالعراق فحال بينه وبين إثبات عبقريته ، وإبراز أصالته .

ومنهم من جمع بين علوم إسلامية وأخرى يونانية فكان أصيلاً متبكراً في الأولى ولا كذلك في الثانية ؛ على أن نوازع الأصالة والابتكار كانت لاتلبث أن تنغلب عليه في مباحث العهد الثاني ، ذلكم هو « المفكر المخضرم » الكندي الذي أدرك الكلام والفلسفة .

ومنهم من رأى أن أرسطو قد بات في العلم وفي الفلسفة عقبة كأداء في سبيل تحقيق عبقريته ، فأزاح عنها غشاوته وقال عن المشائين متسائلاً : هل لم يهد الله إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم ؟

وأجاب ابن سينا عن سؤاله بفلسفته الخاصة في حكمة الإشراف ومنطق المشرقيين . ولنبداً بالحديث عن جماعة « إخوان الصفاء وخلاق الوفاء » .

نحن نعلم مما تحدثنا به كتب التاريخ أن هذه الجماعة قد اجتمعت على القدس والطهارة ، وأنهم حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين ونظروا إلى الفلسفة على أنها سبيل إلى تصحيح الأخطاء وإلى محو الضلالات وإلى القضاء على الجهالات ، ونظروا إلى الشريعة الإسلامية فوجدوا أنها قد دنست بالضلالات والجهالات وأنه لاسبيل إلى تطهيرها وغسلها مما علق بها إلا بالفلسفة ، فغندهم أن الفلسفة قد حوت الحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتهادية وأنه إذا اجتمعت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية فقد حصل الكمال .

وكان من نتائج هذه المحاولة التوفيقية أن جمع إخوان الصفا بين أصناف العلوم : فجمعوا بين الطبيعيات والرياضيات والإلهيات وبين مايسمونه بالناموسيات ، أى العلوم التى تتناول النواميس أعنى القوانين العليا التى تضبط حياة الناس وسلوكهم فى معاشهم ومعادهم أى فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة .

نقول : إن إخوان الصفا جمعوا بين هذه العلوم فرتبوها وبوبوها وأودعوها رسائلهم تلك التى تجاوزت عدتها الخمسين رسالة ، إلى جانبها رسالة أخرى تعرف بالرسالة الجامعة ضمنوها جملة مايرون فى إصلاح الحياة الإسلامية عن طريق التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشرعية المحمدية .

والذى يهمننا من أمر هذه الجماعة أنها فى محاولتها الفلسفية هذه لم تستطع الانفلات من أسر التيارات الشرعية النقليية من ناحية والتيارات الاجتماعية العقلية من ناحية أخرى مما كان يسود العالم الإسلامى .

يقول الدكتور محمد مصطفى حلمى فى تقديمه لكتاب « توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية » ^(١) الذى ألفه على بن فضل الله الجيلاى يقول بعد أن وصف عصر الإخوان بأنه كان ينكر على الخليفة العباسى ولايته للأمر ، ويعترف للعلوين بحقهم فى هذه الولاية ، ويعتقك التشيع للأئمة المستورين :

« ونحن نعلم أيضاً أن أبرز مظاهر فى ذلك العصر من الآثار الفلسفية والتصوفية والاجتماعية والسياسية هى (رسائل إخوان الصفاء) وأن أخص ماتسم به هذه الرسائل هو هذه السمات الشيعة ، وهذه العناصر الإمامية التى انبثت فى تضاعيفها والتى إن دلت على شىء ، فإنما تدل على أن هذه الرسائل قد صدرت عن عقول فلسفية وقلوب شيعية » ^(٢) .

ولئن بالحديث عن العراق ، الصوفى المسلم الذى راحت عبقريته ضحية التأثير التقليدى بالمعلم الأول . فبعد أن سار قدماً بقوة الذاتية وبهدى القرآن فى ثلاث المشكلات الكبرى : المكان ، والزمن ، والإله .

(١) انظر تحقيق الكتاب للدكتور محمد مصطفى حلمى بعنوان « توفيق التطبيق » .

(٢) الجيلاى : توفيق التطبيق ص ٨ التقديم .

تلك المشكلات الثلاث التي سادت تفكير المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة الأوروبيين وكاد أن يصل فيها إلى ما وصلوا إليه ، عاقه أرسطو بفضل ما نسج حوله من أسطورة رهيبة . وندع « شاعر الإسلام » الدكتور محمد إقبال يحدثنا عن هذه العبقريّة الخائبة وقد ألفت سلاحها في الأصالة أمام التأثر التقليدي بأرسطو . ويتناول الحديث ثلاث المسائل الكبرى : المكان ، والزمن ، والإله . يقول الدكتور محمد إقبال مبتدئاً بالمكان : « وترون من هذه الخلاصة لرأى العراق كيف يفسر صوفي مسلم مستنير إدراكه الروحي للزمان والمكان تفسيراً عقلياً في عصر لم يكن يعرف شيئاً عن الآراء والنظريات الرياضية والطبيعية الحديثة . والعراقي في الحقيقة يحاول الوصول إلى فكرة أن المكان مظهر متغير متحرك ، ويظهر أن العراقي كان يكبد ذهنه ، في شيء من الغموض ، في معنى المكان بوصفه وحدة اتصال غير متناهية ، ولكنه كان غير قادر على إدراك كل ما يقتضيه تفكيره ؛ لأنه لم يكن رياضياً من ناحية ، ولأنه من ناحية أخرى كان لديه تعصب طبيعي للفكرة الارسططاليسية التقليدية القائلة بثبوت الكون » (١) .

ومثلياً بالزمان : « كذلك تداخل الـ « هنا » التي هي « فوق المكان والـ « آن » التي هي فوق الزمان ، في الحقيقة القصوى يوحى بالفكرة الحديثة عن « الزمان والمكان » التي يعدها الأستاذ الكزاندر في محاضراته التي بعنوان « المكان والزمن والإله » Space, time, and Deity مبدأ لجميع الموجودات . ولو أن العراقي تعمق في فهم طبيعة الزمان لأدرك أن الزمان أعظم الاثنتين أهمية ، وأن قول الأستاذ الكزاندر « الزمان عقل المكان ليس استعمالاً مجازياً » (٢) ومثلياً – بالإله – « ويتصور العراقي علاقة الله بالكون على مثال علاقة الروح الإنسانية بالبدن ، ولكنه بدلاً من أن يصل إلى هذا الرأي عن طريق التفكير الفلسفي بتمحيص الوجوه المكانية والزمانية للتجربة ، اكتفى بافتراض هذا الرأي على أساس رياضته الروحية ، وليس يكفي في ذلك أن يقتصر على « الزمان والمكان إلى لحظة مكانية متلاشية . فإن المنهج الفلسفي الذي يثبت الذات الإلهية بوصفها النفس الكلية إنما ينهض على إدراك العقل الحى من حيث هو الأساس النهائي للزمان

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام - ص ١٥٨

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٨

المكائى . ولا شك فى أن تفكير العراقى كان يتجه الاتجاه الصحيح ، ولكن تعصبه للآراء الارستطاليسية وما اقترن به من نقص فى التحليل المبني على علم النفس قد عاق تقدمه » ^(١) .

ولنثقل بالحديث عن الكندى ، المفكر المخضرم الذى جمع بين علوم إسلامية وأخرى يونانية فكان أصيلاً مبتكراً فى الأولى ولا كذلك فى الثانية ؛ ناهيك عن تغلب نوازع الأصالة والابتكار فى مباحث العهد الثانى .

ونحن نعلم من كتب الطبقات والتراجم أن الكندى لما أدركه الكلام والفلسفة ، عد ممثلاً للنور الانتقال فى تاريخ الفكر الإسلامى من علم الكلام الملى إلى التفلسف النظرى .

فقد كان الكندى بادية ذى بدء ، بحكم عقيدته وبيئته والجو المسلم الذى يعيش فيه ، متكلماً معتزلياً يشارك المتكلمين فى مباحثهم ، ويبدى آراءه فى كثير من المسائل التى كانت تدور فى حلقاتهم والتى كانت قواماً لذلك العلم الإسلامى النظيف المعروف باسم علم الكلام .

ويذكر ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة ، أن له كتاباً فى « أن أفعال البارى جل اسمه كلها عدل لا جور فيها » وأن له كتاباً آخر فى « التوحيد » والعدل والتوحيد هما - كما نعلم - أهم أصليين من الأصول الخمسة التى قامت عليها المعتزلة .

كما عالج معهم مشكلة النبوة تلك التى شغلت حيزاً كبيراً فى البناء الفكرى الإسلامى ، وحظيت بالكثير من اهتمام المفكرين .

فأثبت النبوة على الإطلاق كما يؤخذ هذا من عنوان رسالته « فى تثبيت الرسل عليهم السلام » التى قصد بها إلى الدفاع عن النبوة ضد منكرى النبوات ، وضد رأيهم فى إنكارها وإنكار ضرورتها ووجه الحاجة إليها .

وعاد فائت أديان الوحى على الإطلاق ، ودافع عنها دفاعاً قوامه البحث عما

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٥٩

بين هذه الأديان من اشتراك في الجوهر كما يؤخذ هذا من عنوان رسالته « في افتراق الملل في التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه » .
ناهيك عما يذكر له من كتب في غير ذلك من مسائل علم الكلام فقد كتب في الجزء الذي لا يتجزأ ، وفي الاستطاعة وزمان وجودها : هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه ، وفي مسألة حالة الجسم في أول إبداعه : هل هو ساكن أو متحرك .

زد على ذلك أن الكندي قد شارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على جميع المخالفين للإسلام ، فرد على النوية ، والمنانية ، والملحدون كما رد على مذاهب بعض المتكلمين ، هذا فضلا عن اتصاله بخلفاء العباسيين الذين ناصروا المعتزلة ، ونصروا التعليم الذي جاءوا به .

وبعد . أرأيت إلى أي حد كان الكندي مفكراً إسلامياً صرفاً ، يشارك مفكرى عصره في مشكلاتهم النابعة من صميم واقعهم حتى ليتحتم علينا القول بأنه لو لم تأت الفلسفة اليونانية لمضى قدما في نفس الطريق النظيف نحو الأصالة والابتكار .

وليس أدل على ذلك من تمكن أفكاره الإسلامية الصرفة ، ممثلة في علم الكلام بوجه عام وفي مذهب المعتزلة بوجه خاص من تفكيره في العهد الفلسفي اليوناني وتغلغلها فيه واستحواذها عليه بوضوح واضح .

« فالتوحيد مثلاً ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركاً موجودان في كتابه في الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود في رسالته « في كمية كتب أرسطو » وعندنا عبارات تدل على أن الكندي قد اتخذ رأياً في بعض المشكلات الكبرى التي كانت مستولية على اهتمام المتكلمين في عصره مثل مشكلة تناهي الأشياء وضرورة إثبات هذا التناهي ، وبالتالي إثبات البداية في كل شيء سواء أكان جسماً أو زماناً أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدود العالم ووجود إله قديم منزّه عن صفات المحدثات » ^(١).

(١) محمد عبد الهادي أبو ريده : رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٨

وبعد أن ذكر الدكتور أبو ريده آراء : جهنم بن صفوان ، والإسكافي ، والنظام ، وأبو الهذيل العلاف ، والغزالي في المشكلة « مشكلة تناهي الأشياء » استطرد يقول : « وهكذا نجد أن الكندي قد اتخذ موقفاً في مشكلة قد عالجها معاصروه من المعتزلة ، ورأيه هو رأى بعض المعتزلة ورأى الغزالي . وما كان ليدعوه - وهو الفيلسوف الذي يعرف أرسطو ومذهبه حق المعرفة - إلى هذا الرأى إلا تمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية ، هي أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التي جاءت بها الأديان الموحى بها »^(١).

ناهيك عما نراه في قلب المسائل الفلسفية اليونانية ، من أنه « لا تخلو رسائل الكندي من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام في عصره ؛ فمن ذلك مثلاً ما يذكره في رسالته « في العلة الفاعلة القرية للكون والفساد » يقول الكندي :

« والعلة الفاعلة إما أن تكون قرية وإما أن تكون بعيدة : أما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامي بسهم حيواناً ، فقتله ؛ فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم هو علة المقتول القرية ؛ فإن فعل حفز السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل الحى بجرحه إياه وقبول الحى من السهم أثراً بالمماسه » ونحن نعلم أن المثال الذى يذكره الكندي هنا كثيراً ما يرد في أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات ، وهو المسمى بالتولد ، أعنى نشوء فعل عن فعل آخر »^(٢).

ولنربع بالحديث عن ابن سينا الذى تمرد على سلطان أرسطو ، وخالفه مخالفة صارخة ، وطلع بمنطق المشرقيين وحكمة الإشراف محاولاً بذلك أن يردد إلى حظيرة الفكر الإسلامى النظيف ، دع عنك أن قد كان ابن سينا شيعياً بوجه عام ، وشيعياً إمامياً بوجه خاص ، وإمامياً اثني عشرياً بوجه أخص .

وقد نبه ابن سينا على الفلسفة المشرقية تلك التى اعتبرها من المؤلفات التى يضمن بها على المتعصبين لمنطق اليونانيين ، وعلى المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ؛ كما

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندي الفلسفية : ص ٣١

(٢) المصدر نفسه : ص ٣١

اعتبرها مما كسبت يده بعد طول التحصيل . قال الشيخ الرئيس منبهاً في مقدمة كتاب « الشفاء » :

« ولى كتاب غير هذين الكتابين « الشفاء » و« اللواحق » أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع ، وعلى ما يوجهه الرأي الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ولا يتقى فيهم من شق عصاهم ما يتقى في غيره ، وهو كتابى في « الفلسفة المشرقية » وأما هذا الكتاب « الشفاء » فأكثر بسطاً ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة .

« ومن أراد الحق الذى لا جمجمة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب « الحكمة المشرقية » ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لوفطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب « الشفاء » . وقد تنبه إلى كلام ابن سينا وأشار إليه تلميذه ابن طفيل ، فقال في مقدمته لقصته « حى بن يقظان » ^(١):

« وأما كتب « أرسطو طاليس » فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في « كتاب الشفاء » وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية » ومن عنى بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب أرسطو طاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان في كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ماتعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسب ما نبه عليه الشيخ أبو على في كتاب « الشفاء » ^(٢).

وعلاوة على ذلك ذهب ابن طفيل إلى أنه إنما ألف قصته الفلسفية نزولاً على رغبة صديق له سألته أن يشرح « أسرار الحكمة المشرقية » لابن سينا ، وهكذا آتت محاولة ابن سينا أكلها في المغرب الإسلامى .

(١) انظر تحقيق القصة للدكتور أحمد أمين بعنوان « حى بن يقظان : لابن سينا وابن طفيل والسهروردى » .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان . لابن سينا وابن طفيل والسهروردى ، ص ٦٣

قال ابن طفيل في مقدمة قصته بعد حمد الله المألوف والثناء على رسوله وعلى آله وصحبه والتابعين ومن والاه إلى يوم الدين :

« سألت أيها الاخ الكريم الصفي الحميم - منحك الله البقاء الأبدى وأسعدك السعد السرمدي - أن أثبت إليك ما أمكنتني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو علي ابن سينا ، فاعلم أن من أراد الحق الذي لاجمجة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها »^(١).

والمعروف أن الاسم الكامل لهذه الرسالة هو :
« رسالة حي بن يقطان في أسرار الحكمة المشرقية ، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو جعفر ابن طفيل » .

وإليك ما جاء في مقدمة « منطق المشرقين » من كلام الشيخ الرئيس ، قال بعد حمد الله المألوف والصلاة على نبيه :
« وبعد فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولانبالى مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعلميين من المتفلسفة ، المشغوفين بالمشائين ، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم »^(٢).

وشرح الظروف والملابسات التي جعلت منه مشائياً وامتداداً للشراح الهلنيين في العالم الإسلامي فأبعدته عن الأوائل وإن لم توصله إلى الآخرين ، خاصة وقد كان الزمان الذي اشتغل فيه بذلك ريعان الحداثة قال : « ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين : كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا إليهم ، وتعصبنا للمشائين ، إذ كانوا أولى فرقههم بالتعصب لهم »^(٣).

(١) المصدر نفسه ص ٥٧

(٢) ابن سينا : منطق المشرقين والقصيدة المزوجة في المنطق ص ٢

(٣) المصدر نفسه : ص ٣

وأخيراً قال الرئيس ، معتبراً حكمته مما يضمن بها على غير أهلها من المتعصبين
لنطق اليونانيين ومن المتفلسفة المشغوفين بالمشائين :

« وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا - أعنى الذين يقومون منا مقام
أنفسنا ، وأما العامة من مزاولي هذا الشأن ، فقد أعطيناهم في « كتاب الشفاء »
ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم في « اللواحق » ما يصح لهم زيادة على
ما أخذوه ، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده »^(١).

وإذا كان هذا الذي ضمن ابن سينا به على غير أهلها ، فجاء ابن طفيل وأفشى
سره وصرح به للكل لا لفئة ، فقد برر فعلته بقوله : « إلا أن الذي سهل علينا
إفشاء هذا السر وهتك الحجاب مازهر في زماننا من آراء مفسدة نبعت بها
متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها وخشينا على
الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم وأرادوا تقليد السفهاء
الأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي المضمون بها على غير أهلها فيزيد بذلك حجبهم
فيها ولوعهم بها »^(٢).

وثمة محاولة بارعة قام بها العلامة على بن فضل الله الجيلاني لإثبات أن الشيخ
الرئيس من الإمامية الاثني عشرية .

« فقد أورد مؤلف (توفيق التطبيق) طائفة من نصوص الشيخ الرئيس ،
وفسر طائفة أخرى من هذه النصوص . وانتهى سواء فيما أورد وفيما فسر من
هذه وتلك إلى أن كلام الشيخ الرئيس لم يكن موافقا لمذهب الإمامية الاثني
عشرية فحسب ، بل هو قد انتهى أيضا إلى أن الشيخ الرئيس نفسه كان من أكابر
علماء الإمامية الاثني عشرية »^(٣).

« فعند مؤلف (توفيق التطبيق) أن ابن سينا كان من الآخذين بمذهب الإمامية
الاثني عشرية ، سواء في المسائل الاعتقادية الشيعية كمسألة الخلافة والإمامة

(١) ابن سينا : منطق المشرقين والقصيدة المزدوجة في المنطق ص ٤

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان « لابن سينا وابن طفيل والسهوردي » ص ١٣٠

(٣) الجيلاني : توفيق التطبيق ص ١١ التقديم .

والعصمة ، أو في المسائل الفلسفية الخالصة كمسألة النفس الإنسانية وخواص القوة القدسية ومسألة النبوة وضرورة وجود النبي ، وأوصاف الكاملين والعارفين من أصحاب النفوس القدسية ، والمعاد ، وبعض المسائل العملية التي تتصل بترتيب المدينة وسياسة الدولة وتدير شئون المجتمع . فكل أولئك وكثير غيره مسائل لها خطرها في فلسفة الشيخ الرئيس بقدر مالها من اعتبار في مذهب الإمامية الاثنى عشرية ، وفي رأى مؤلف (توفيق التطبيق) أن مذهب ابن سينا في هذه المسائل كلها متفق مع مذهب الإمامية الاثنى عشرية ومطابق له ^(١) .

وإليك كلام الجيلاني من آخر كتابه « توفيق التطبيق » قال : « وبما ذكرناه بمذهب الإمامية من المسلكين : أحدهما بإثبات النص والعصمة ، وثانيهما بمتفقات الفريقين ، وبحملنا كلام الشيخ على كلا المسلكين ، يرتفع المناقضة وعدم الموافقة والاضطراب عن كلامه كما توهم بعض الناظرين في كلامه .. وبما خصصناه حصل التوافق والمطابقة لمذهب الإمامية في أصول الكلامية ، كما ادعيناه بلا تكلف وتعسف واضطراب وانحراف عن صراط مستقيم ، كما لا يخفى على ذى طبع سليم » ^(٢) .

والآن .. لعنا نكون بذلك قد بلغنا المنتهى الذى نطل منه على عالمى الإسلام واليونان ، فنرى أنهما كانتا أمتين لكل منهما شرع ومنهاج ، وحضارتين كل منهما في واد ، وعقليتين على طرفي نقيض ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد من ثورة . « ثم أخذت المعارضة لفلسفة أرسطو تنمو وتتضح ، وكانت معارضة تشمل كافة جوانب الفكر العربى الإسلامى ، وكانت معارضة فكرية نابعة من جوهر المجتمع الإسلامى العربى نفسه ، وحقيقة مصالحه ، وكانت امتداداً للفكر العربى الإسلامى نفسه منذ ينابيعه الأولى في الفقه والأصول والنحو والبلاغة ، حتى شمل الفلسفة والفكر بصورة عامة » ^(٣) .

وقامت الثورة ، كالسيل دفاقاً كاسحاً لاتقف مجراه سدود أو حدود ، وشملت الثورة كل مرفق من مرافق النشاط البشرى ، وجعلت تقتلع كل دخیل يونانى

(١) المصدر نفسه : ص ١٦ التقديم

(٢) الجيلاني : توفيق التطبيق : ص ٩٦ ، ٩٧

(٣) محمود أمين العالم : كتابات مصرية ٢٠٢٠ ص ٦٦

وتشرق بكل أصيل إسلامى . على أن ثمة ملاحظة طريفة جاءت فى تصدير الدكتور عبد الرحمن بدوى لكتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » يستحب ذكرها .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى : « ولكن إذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف فى هجومها على نتاج الروح اليونانية عن خصائصها هى ومميزاتها ، فإنها تكشف عنها أيضا فيما أخذته من التراث اليونانى . فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، ونعنى بها تلك العناصر الشرقية التى مزجت بعناصر يونانية فكأنها لم تأخذ إذن شيئا مما يميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبعها بطابعها الخاص ، وإنما هى استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية » (١) .

والآن أرجو أن أكون كفى لعرض هذه الثورة الإسلامية الكبرى ، التى كانت بمثابة « ميكائزم دفاعى » لروح العالم الإسلامى ضد روح عالم آخر ، وأدت إلى ما أدت إليه من ألوان الترف الحضارى لعالم الإسلام .

(١) عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية . من التصدير

ثورة العالم الإسلامي على التراث اليوناني

تمثلت الثورة بوضوح واضح عند مفكرى الإسلام ممن اعتقدوا أن النبي إنما عنى علوم اليونان حين سأل ربه أن يعينه « من علم مالا ينفع » فكان يعد مسلماً على الحقيقة ، كل من تجنب اليونانيات معتبراً إياها خطراً على الدين ، وناظراً إليها على أنها « علوم مهجورة » و« حكمة مشوبة بكفر » .

ونرى الماوردى الفقيه والمتكلم المعتزلى لا يريد أن يفهم لكلمة علم هذه التي ذكرها النبي معنى آخر غير العلوم الشرعية ، وما سواها باطل تحصيله لا يفيد .

ونرى إبراهيم بن موسى الشاطبي يقول بأن العلوم المشروعة هي ما كانت ضرورية للدين ، ظاهرة النفع للأشغال الدينية ، وماعدا ذلك فموذ إلى المروق والخروج .

ونرى أبا عمران الميرتلى الفقيه يهجو الفلسفة في أبيات مشهورة منها قوله :

لاخير فيما الفل أو له وآخره سفه

« ويلاحظ أنه قد قطع كلمة فلسفة هكذا فل [سفة] »

كما نرى ابن تيمية الفقيه الحنبلى لا يبيح من العلوم إلا ما كان موروثاً عن النبي ، وما دون ذلك فليس علماً وإن سمي بهذا الاسم يقول : « العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذى يستحق أن يسمى علماً . وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً ، وإما ألا يكون علماً ، وإن سمي به ، ولكن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم » ^(١).

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ص ٢٣٨

فإذا كان كل ذلك كذلك ، فلا غرو إذن أن يهتم في دينه كل من تحدثه نفسه
بتمثل علوم الأوائل .

هكذا اهتم رجل مثل علي بن عبيدة الريحاني ، وآخر مثل أبي زيد البلخي .
وهكذا نفر المسلمون من أبي الحسن البصري ، فنرى مؤرخاً معتزلياً كأحمد
ابن يحيى بن المرتضى يقول فيه « كان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين : أحدهما أنه دنس
نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل » (١) .

ويقول في موضع آخر « إن أصحاب أبي هاشم أخذوا عليه أنه دنس نفسه
بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل » (٢) .

ولا غرو أيضاً أن يرجع المسلمون إلى علوم يونان كل انحراف عما كان عليه
أهل السنة ؛ فتاج الدين السبكي يرى أن السبب الذي جر الخليفة المأمون إلى
القول بخلق القرآن الكريم هو هذا المقدار الضئيل الذي حصله من هذه العلوم .

فكان إذن مما يتفق وطبائع الأشياء أن يهدى السهروردي المقتول إلى الخليفة
الناصر كتابه « كشف القبايح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية » الذي ثار فيه
على الفلسفة اليونانية ثورة عنيفة شعواء ، كما ثار « الشيخ المقتول » عليها ثورة
أكثر عنفاً في كتابه « أدلة العيان على البرهان في الرد على الفلاسفة بالقرآن » .

وتبدلو الثورة علاوة على ذلك بوضوح وجلاء في محنة ابن رشد « فيلسوف
قرطبة » أو كما يسميه اليهود « روح أرسطو وعقله » ، على أن محتته لم تكن وفقاً
عليه وحده ، بل جمعت بينه وبين نفر من كبار العلماء ، الذين وجهت إليهم نفس
التهمة التي وجهت إلى أبي الوليد وهي « الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل » .

ومن هؤلاء الذين نكبوا معه رجل سبق أن كان شافعياً له في مجلس المنصور
وهو القاضي أبو عبد الله بن إبراهيم الأصولي فانصبت النكبة على كل من الشفيع
والمشفوع له ولحق بهما أبو جعفر الذهبي ، وأبو الربيع الكفيف ، ومحمد بن
إبراهيم ، وأبو العباس الشاعر .

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٩٦

(٢) المصدر نفسه : ص ٧١

ومؤدى هذه المحنة بحسب رواية عبد الواحد المراكشى ، أنه وصل إلى يد المنصور بعض التلاخيص التى كتبها أبو الوليد ، وفيها ما فيها من مخالفة لما يسود الجو الإسلامى من تعليم وتعاليم .

« فبعث إليه الأمير يطلبه إلى مجلسه الذى دعا إليه الرؤساء والأعيان من مختلف الطبقات . وكان ذلك بمدينة قرطبة ، فلما مثل بين يديه سأله . أهذا شئ كتبت بخط يدك ؟ فأنكر أبو الوليد ، فقال المنصور لعن الله كاتب هذا الخط ، وأمر الحاضرين بأن يلعنوه أيضاً . ثم قضى بنفيه هو وجماعة من المشتغلين بالعلم والفلسفة »^(١).

وأتت هذه الحادثة أكلها عند النافرين على اليونانيات وخاصة الفلسفيات منها ، إذ أمر المنصور بتحريم الفلسفة والاشتغال بها فى كتاب وجهه إلى جميع مدن الأندلس والمغرب .. وطلع على الناس بهذا المنشور :

« وقد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، وأقر لهم عوامهم بشقوف عليهم فى الأفهام ، حيث لاداعى يدعو إلى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا فى العالم صحفاً ماها من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بعدها عن الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها وهم يتشيعون فى القضية الواحدة فرقاً ، ويسيرونها فيها شواكل وطرقاً ، ذلك بأن الله خلقهم للنار ، ويعمل أهل النار يعملون ..

« ونشأ منهم فى هذه السمحة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون » .

فلما أراد الله فضيحة عما يتهم وكشف غوايتهم وقف لبعضهم على كتب مسطورة فى الضلال ، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال : ظاهرها موشح بكتاب الله ، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله .

« فلما وقفنا منهم على ما هو قذى فى جفن الدين ، ونكتة سوداء فى صفحة النور المبين — نبذناهم نبذ النواة وأقصيناهاهم حيث يقصى السفهاء من الغواة وأبغضناهم فى الله كما أننا نحب المؤمنين فى الله .

(١) محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ص ٢٠

« فاحذروا — وفقكم الله — هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من السموم السارية في الأبدان . ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزأه النار التي بها يعذب أربابه ، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه » ^(١).

وقد كانت محنة « فيلسوف قرطبة » هذه نصراً — ولاشك — للثورة والثوار على السواء ونسمع صدى هذا النصر عند ابن الحسين بن جبير وهو يقول هذه الأبيات المشهورة :

الحمد لله على نصره لفرقة الحق وأشياعه
كان ابن رشد في مدى غيه قد وضع الدين بأوضاعه
فالحمد لله على أخذه وأخذ من كان من اتباعه
ويقول جولد تسيهر من بحث له بعنوان « موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل » ^(٢):

« ومن أجل هذا كله فقد كان مما يثير الغبطة ويبعث على الرضا ، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأنكر هداته الروحانيين الذين استهداهم طوال حياته ، فيروى مثل هذا في لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر ، عن عالم كفيف البصر ، هو حسن بن محمد بن الأربلي (المتوفى سنة ٦٦٠) الذي عاصر ابن خلكان ، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة .

« كان حسن هذا فيلسوفاً رافضياً ، وفي داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كي يأخذوا عنه ويتعلموا منه . فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هي : صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا » ^(٣).

(١) محمود قاسم . الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ص ٢١ ، ٢٢

(٢) انظر الترجمة العربية للبحث للدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » .

(٣) جولد تسيهر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ص ١٣٥

ولما مات ابن سينا نفسه من القولنج الذى عرض له ، كان موته كسبا للثائرين على تراث يونان بقدر ما كان مدعاة للشماتة ، ونسمع من أهل زمانه هذه الأبيات لكمال الدين بن يونس .

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أحسن الممات
لم يشف ما ناله بـ (الشفاء) ولم ينج من موته بـ (النجاة)
« والحبس يقصد به الحبس البطن من القولنج الذى أصابه » .

وأدت الثورة على « دائرة المعارف اليونانية » إلى الخوف والفرع لامن كل أجنبي فحسب ، بل ومن كل مستحدث حتى ولو كانت فيه أصالة . فلقد « تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعري والبغدادى والشهرستانى إلى الآراء الأجنبية التى دخلت كإداة ، أو كنزعات فى تفكير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفرعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية للمسلمين ونظراً لخوفهم من كل فكرة مستحدثة — أنكروا كل جديد حتى ما كان ثمرة للعقلية الإسلامية نفسها ، وحاولوا أن يبينوا أصلاً أجنبياً » ^(١).

وبلغت الثورة غايتها ومداهها على الإلهيات من بين سائر المصنفات ؛ ذلك أن مقدماتها ونتائجها كانت متعارضة إلى حد التناقض مع مقتضيات عقائد الإسلام .

« وجاء الغزالى ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد فى كتب الفلاسفة مما يتعلق بالإلهيات وما يتصل بها من الأمور العامة ، وأحكام الجواهر والأعراض ، ومذاهبهم فى المادة وتركيب الأجسام وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمس شيئاً من مبادئ الدين واشتدوا فى نقده . وبالغ المتأخرون منهم فى تأثرهم حتى كاد أن يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال » ^(٢).

ونرى إمامنا الصديق أباً حامد الغزالى فى كتابه الموسوم « المنقذ من الضلال » ، يقول بعنوان « أصناف الفلاسفة : وشمول وصمة الكفر كافتهم » :

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده رسائل الكندى الفلسفية ص ٣٧

(٢) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٢٠ ، ٢١

« اعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه ستة أقسام : رياضية : ومنطقية ، وطبيعية ، وإلهية ، وسياسية ، وخلقية »^(١).

فإذا ما بلغ الإلهيات قال : « وأما الإلهيات : ففيها أكثر أغاليطهم فما قدرُوا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق ؛ ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها . ولقد قرب مذهب « أرسطاطاليس » فيها من مذاهب الإسلاميين على ما نقله الفارابي ، وابن سينا ، ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً ، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر . وإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب « التهافت »^(٢).

وقال الغزالي في خاتمة كتاب « التهافت » هذا بعد أن عالج هاتيك المسائل العشرين :

« فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون القول بتكفيرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟!

» وقلنا: تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل :

أ - إحداها مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .
ب - والثانية قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

ج - والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

« فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام يكفرهم أيضاً بها ، ومن يتوقف عن التكفير ، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث .

وأما نحن ، فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع ، وما يصح منه وما لا يصح ، كي لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب ، والله تعالى الموفق للصواب »^(٣).

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ١٠١

(٢) المصدر نفسه : ص ١٠٤ ، ١٠٥

(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣١٦

ولما كانت الثورة ، وكان الغزالي أطير أربابها ذكراً ، وأرفع أشياعها مكانة ، فضلاً عن كونه « حجة الإسلام ، الموثوق بقوله ؛ فقد اقتفى أثره كثيرون .
فهذا هو المولى خواجه زاده برسوى والد الفاضل طاش كبرى زاده يحذو حذوه ، بل ويسمى كتابه « تهافت الفلاسفة » ناهجاً نهجه . ويقول فيه عن الفلاسفة « لكنهم أخطئوا في علومهم الطبيعية يسيراً ، والإلهية كثيراً وإن اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد »^(١).

ثم يقول : « وليس يتعلق غرضنا بالإبطال في هذه الرسالة إلا بالقسمين منها أعنى الطبيعي والإلهي ؛ لأن المخالفة لما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية مقصور عليهما »^(٢).

إلى أن يقول : « فنريد أن نحكى في هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعية والإلهية ، ما أورده الإمام حجة الإسلام مع بعض آخر مما لم يورده بأدلتها المعول عليها عندهم على وجهها ، ثم نبطلها إرغاماً للمتفلسفة المبطلين وإعظاماً لأهل الحق واليقين وانتقاماً من الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين »^(٣).

ورسالة المولى خواجه زاده برسوى « وهى مشتملة على اثنين وعشرين فصلاً »^(٤) هى بين أقوال للفلاسفة أبطلها عليهم ، وأخرى عجزهم عن إثباتها ، كان لها بدورها أثر أى أثر ، فهذا هو الابن طاش كبرى زاده يذهب فى كتابه الموسوم « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » نفس المذهب ، إذ يقوم بغارة علنية لا رحمة فيها ولا هوادة على الفلسفة والفلاسفة .

قال : « إن كل ما خالف الشرع فهو مذموم ، سيما طائفة سمو أنفسهم حكماء الإسلام عكفوا على دراسة ترهات أهل الضلال وسموها الحكمة ، وربما استجهلوا من عرى عنها ، وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله والمخرفون كلم الشريعة عن مواضعه »^(٥).

(١) خواجه زاده برسوى : تهافت الفلاسفة ص ٢ ، ٣

(٢) المصدر نفسه ص ٤

(٣) خواجه زاده برسوى : تهافت الفلاسفة ص ٥

(٤) المصدر نفسه ص ٥

(٥) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ص ٢٦ ج ١

وبعد هذه المقدمة الأولى التى وضعها المولى طاش كبرى زاده ، وضع إلى جانبها هذه المقدمة الثانية : « ولا تكاد تلقى أحداً منهم يحفظ قرآنا ولا حديثاً ، وإنما يتجملون برسوم الشريعة حذراً من تسلط المسلمين عليهم ، وإلا فهم لا يعتقدون شيئاً من أحكام الشرع ، بل يريدون أن يهدموا قواعده وينقضوا عراه عروة عروة »^(١) وهذا ليخلص إلى هذه النتيجة : « فالحذر الحذر منهم ! وإنما الاشتغال بحكمتهم حرام فى شريعتنا ، وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى ؛ لأنهم يتسترون بزى أهل الإسلام »^(٢).

ولسنا نجد قولاً صارخاً تبلغ به الثورة مداها ومنتهاها سواء على الفلسفة والفلاسفة ، أو على المنطق والمناطق أعنف من هذا القول الذى جاء فى صورة فتاوى أطلقها الفقيه أبو عمرو عثمان عبد الرحمن تقي الدين الشهرزورى المشهور بابن الصلاح .

فقد أفتى ابن الصلاح فيما يعلق بالفلسفة والفلاسفة إذ وجه إليه هذا السؤال « ولعله أن يكون من وضعه هو نفسه » :

وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها وهو مدرس فى مدرسة من مدارس العلم ، فهل يجب على سلطان تلك البلدة عزله وكفاية الناس شره »^(٣).

قال : « الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الخيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان »^(٤) .

كما قد أفتى ابن الصلاح فيما يتعلق بالمنطق والمناطق إذ وجهت إليه هذه الأسئلة « ولعلها أيضاً أن تكون من وضعه هو نفسه » :

(١) المصدر نفسه : ص ٢٦ ج ١

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ص ٢٦ ج ١

(٣) ابن الصلاح : فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٤

(٤) ابن الصلاح : فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد : ص ٣٤

« هل المنطق جملة وتفصيلاً مما أباح الشرع تعلمه وتعليمه ، والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ذكروا ذلك أو أباحوا الاشتغال به أو سوغوا الاشتغال به أم لا ؟ وهل يجوز أن تستعمل في إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية أم لا ؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك في إثباتها أم لا ؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهراً به ؟ ما الذى يجب على سلطان الوقت في أمره ؟ » (١).

قال : « وأما عن المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه من إباحة الشارع ، ولا استباحة أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين ، وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقاداتها . قد برأ الله الجميع من معرفة ذلك وأداناسه ، فظهرهم من أوصابه ، وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشرة والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله ، افتقار إلى المنطق أصلاً » (٢).

وأخيراً يختم ابن الصلاح في فتاويه في فنى الفلسفة والمنطق بقوله « ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطلق ولا فلسفة ولا فلاسفة ، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به » (٣).

ولقد كانت فتاوى ابن الصلاح ذات أثر عميق في نظار المسلمين بحيث نرى مفكراً لا يستهان به مثل الإمام جلال الدين السيوطى يقول في ترجمته الذاتية التى تفيض بافتخاره بنفسه ، حسب ما جاء في بحث جولد تسيهر الفائق الذكر « موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل » :

« وقد كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئاً في علم المنطق ، ثم ألقى الله كراهته في قلبى . وسمعت أن ابن الصلاح أفنى بتحريمه ، فتركته لذلك فعوضنى الله تعالى عنه علم الحديث ، الذى هو أشرف العلوم » (٤).

(١) المصدر نفسه : ٣٤ (٢) المصدر نفسه : ص ٣٥

(٣) المصدر نفسه ص ٣٥ .

(٤) ابن الصلاح : فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٥

وكما تأثر السيوطى بابن الصلاح ، تأثر أيضا بابن تيمية فضلا عن قيامه بتخليص كتابه « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » ، وتسميته لهذا التلخيص باسم « جهد القرينة في تجريد النصيحة »^(١).

وتكملة عن كتاب ابن تيمية الصغير في « نقد المنطق » .

على أننا نلمس هذا الموقف العدائى تجاه الفلسفة والفلاسفة والمنطق والمناطق في تأثره بابن الصلاح من حيث الشكل وبابن تيمية من حيث المضمون ، نلمسه بوضوح عند الفقيه ابن قيم الجوزية الذى كشف عن موقفه في كتابه « مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة » .

فعن موقفه من الفلسفة قال : « رام فلاسفة الإسلام الجمع بين الشريعة والفلسفة كما فعل ابن سينا والفارابى وأضرابهما ، وآل بهم إلى أن تكلموا في خوارق العادات والمعجزات على طريق الفلاسفة المشائين ، وجعلوا لها أسباباً ثلاثة : أحدها القوى الفلكية ، والثاني القوى النفسية ، والثالث القوى الطبيعية . وجعلوا جنس الخوارق جنساً واحداً ، وأدخلوا ما للسحرة وأرباب الرياضة والكهنة وغيرهم مع ما للأنبياء والرسل في ذلك ، وجعلوا سبب ذلك كله واحداً وإن اختلفت الغايات ، والنبي قصده الخير ، والساحر قصده الشر . وهذا المذهب من أفسد مذاهب العالم وأخبثها ، وهو مبنى على إنكار الفاعل المختار وأنه تعالى لا يعلم الجزئيات ، ولا يقدر على تغيير العالم ، ولا يخلق شيئاً بمشيئته وقدرته ؛ وعلى إنكار الجن والملائكة ومعاد الأجسام ، وبالجملة فهو مبنى على الكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر »^(٢).

وعن موقفه من المنطق قال : « وأما المنطق فلو كان علماً صحيحاً كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها ، فكيف وباطله أضعاف حقه ، وفساده وتناقض أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ في فكره ، ولا يؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساده ومناقضة كثير منه للعقل الصريح »^(٣).

(١) جولد تسيهر : التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية ص ١٦٥

(٢) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ٤٥٥

(٣) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧١

وأخيراً يختتم ابن قيم الجوزية كلامه فيرى أن بلوغ الحقيقة لاهو بالفلسفة ولا هو بالمنطق بدليل أن من نظار المسلمين من بلغها لا معرضاً عنها فحسب بل ومعادياً لها . « وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم ، وسائر أئمة العربية وتصانيفهم ، وأئمة التفسير وتصانيفهم ، لمن نظر فيها ، هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه ؟ وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا ؟ بل هم كانوا أجل قدراً وأعظم عقولاً من أن يشغلوا أفكارهم بهذين المنطقيين وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده » ^(١).

ونجد ناظراً من نظار المسلمين هو ثالث الاثنين^١ الفائتين من حيث استجابته للمؤثر واتخاذ الموقف - وهو الوزير الصنعاني - يقول في كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » : إن الغرض منه هو « بيان بعض ما اشتمل عليه كتاب الله من الدلائل المغنية في الاعتقاد عن الاشتغال بكتب الأوائل » ^(٢). ذلك أن أسلوب المسلمين أرجح من أسلوب اليونانيين « فهذا أسلوب الأنبياء والأولياء والأئمة والسلف في النظر » ^(٣).

وسبب ذلك « أنه نبغ في هذا الزمان من عادی علوم القرآن وفارق فريق الفرقان وصنف في التحذير من الاعتماد على ما فيه من التباين في معرفة الديان وأصول قواعد الأديان ، وحث على الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان ، منتقياً لمن اكتفى بما في معجز التنزيل من البرهان » ^(٤).

ونسلم صدى لهذه الثورة العقلية الكبرى في هذه الآيات الشائعة التي أنشدها في هجاء الفلسفة الرحالة الكاتب البارع ابن جبير .

فعن الشيخ الرئيس والمعلم الثاني قال :

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر
لاتقتدى في الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو نصر

(١) المصدر نفسه : ص ١٧٢

(٢) الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان : ص ٩٧

(٣) الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٥٠

(٤) المصدر نفسه : ص ٨

وعن الشارح الأكبر قال :

الآن قد أيقن ابن رشد أن تواليفه توالف
ياظالمًا نفسه تأمل هل تجد اليوم من توالف
وفيهم جميعاً قال المولى طاش كبرى زاده :

وما انتسبوا إلى الإسلام إلا لصون دماهم عن أن تسالا
فيأتون المناكر في نشاط ويأتون الصلاة وهم كسالى^(١)

أرأيت إلى مدى عنف الثورة وشدها ، تلك الثورة التي كادت أن تكون على
المسلمين لافرض عين بل فرض كفاية ، بيد أنها إذا كانت حتى الآن قد اتخذت
صورة الفتاوى والدعاوى والمنشورات والآيات التي لاتهمنا قيمتها العلمية بقدر
ما يهمننا مبلغ مافيه من انفعالات نفسية وشحنات عقلية تلقى جميعاً ضوءاً على رد
الفعل الذى كان العالم الإسلامى يحياه ، فإننا نجد هذه الثورة عند آخرين من نظار
المسلمين وقد اتخذت شكل النقد المنهجى القائم على الاستدلال المنطقى المؤدى
بدوره إلى تحريم تعاطى الفلسفيات والتنازل عنها وسنتخب المنطق ليصور لنا هذه
الثورة في شكلها العلمى .

لا لأنه قابل في العالم الإسلامى أسوأ مقابلة فهاجمته جميع الفرق الإسلامية ،
ولكن لأنه يلقى ضوءاً قوياً على الاتجاه الذى كان التفكير الإسلامى يتجه إليه حتى
اعتبر نقطة تجمعت عندها التيارات الفكرية الإسلامية الخالصة .

يقول جولد تسيهر من بحثه القارئ الذكر « موقف أهل السنة القدماء بإزاء
علوم الأوائل » :

« بينما كان عدم الثقة بإزاء العلوم اليونانية الأخرى يبدو في العناية بالتحذير منها
فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق في صورة معارضة خطيرة كل الخطورة ،
فالاعتراف بطرق البرهان الأرسطاطالية اعتبر خطراً على صحة العقائد الإيمانية ؛
لأن المنطق يهددها تهديداً جدياً كبيراً ، وعن هذا رأى عبر الشعور العام لدى غير
المثقفين في هذه العبارة التى جرت مجرى المثل : من تمنطق ترندق »^(٢).

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة : ص ٢٦ ج ١

(٢) جولد تسيهر : التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية ص ١٤٧

أما الشعور العام لدى المثقفين فيصوره ابن قيم الجوزية بهذا العرض قال : « إلى أن وقفت على رد متكلمي الإسلام عليه ، وتبين فساده وتناقضه ، فوقفت على مصنف لأبي سعيد السيراقي النحوي في ذلك ، وعلى رد كثير من أهل الكلام والعربية عليهم كالقاضي أبي بكر بن الطيب ، والقاضي عبد الجبار ، والجبائي وابنه ، وأبي المعالي ، وأبي القاسم الأنصاري ، وخلق لا يحصون كثرة . ورأيت استشكالات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الإشكال ومخالفاتها ما كان ينقدح لي كثير منه ؛ ورأيت آخر من تجرد للرد عليهم شيخ الإسلام قدس الله روحه ، فإنه أقى في كتابيه الكبير والصغير بالعجب العجيب ؛ وكشف أسرارهم وهتك أستارهم » ^(١) والأسباب المباشرة التي جعلت للمنطق مثل هذه الأهمية العظيمة ، هي أنه كان من ناحية مطلع القافلة اليونانية إلى العالم الإسلامي بحيث نرى الباحثين في تاريخ الحياة العقلية في الإسلام ، وفي تحديد بدء علم المسلمين بدائرة المعارف اليونانية ، « مع اختلافهم في تحديد عهد الخليفة العباسي الذي بدأت فيه هذه الترجمة بمعناها الصحيح ، فإنهم يكادون يجمعون على أن أول ماعرف المسلمون من تراث اليونان الفلسفي هو المنطق » ^(٢).

ومن ناحية أخرى أنه لما « كان قد حل مكان المسيحية الأولى الساذجة ، مسيحية أخرى مركبة على أساس المنطق اليوناني - أو بمعنى آخر كان النصاري يتسلحون في جدلهم الديني - بالمنطق الأرسطاطاليسي حتى آخر الأشكال الوجودية » ^(٣) فكان طبيعياً والأمر كذلك ، أن يتجه هجوم المسلمين إلى سند النصاري وعمادهم .

ومن ناحية ثالثة أن المنطق كان يعد بمثابة آلة للفلسفة وأداة للفيلسوف ، قال ابن خلدون : « ولم تهذب طرقه ، ولم تجمع مسأله ، حتى ظهر في يونان أرسطو فهذب مباحثه ، ورتب مسأله وفصوله ، وجعله أول العلوم الحكيمية وفاتحتها ؛ ولذلك يسمى بالمعلم الأول وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى « النص » » ^(٤).

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧١

(٢) على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٥

(٣) على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٦٧

(٤) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٩٠

وتابع المعلم الأول في ذلك الشراح المشاعون « أصحاب التفكير المجانى » في العالم الإسلامى وأهمهم أبو نصر الفارابى ، وأبو على بن سينا ، وكان لهما ما كان من التأثير العميق فى المدرسة الفلسفية الإسلامية .

فالفارابى يتجلى تأثيره فى جماعة كإخوان الصفاء ، إذ تفرد فى رسائلها فصلاً خاصاً للمنطق عنوانه « فصل فى أن المنطق أداة الفيلسوف » .

وابن سينا يتجلى تأثيره فى عالم كثرين الدين عمر بن سهلان السامى إذ يقول فى كتابه المشهور « البصائر النصيرية »^(١).

« فإذا انقسمت الاعتقادات الحاصلة للأكثر فى مبدأ الأمر إلى حق وباطل ، وتصرفاتهم فيها إلى صحيح وفاسد — دعت الحاجة إلى إعداد قانون صناعى عاصم للذهن عن الزلل ، يميز صواب الرأى عن الخطأ فى العقائد بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته ، وهذا هو المنطق »^(٢).

نقول إنه كان طبيعياً — والحال هكذا — أن يتجه نظار المسلمين أول ما يتجهون إلى المنطق هدماً ونقداً ، على أن الباحث فى العلل الطبيعية التى يرجع إليها رواج الثورة على منطق يونان يمكنه حصرها فى خمس .

وأول فريق من مفكرى الإسلام عادوا المنطق وهاجموه : الأصوليون ، علماء أصول الفقه ، الفقهاء ، وأكبر ممثلهم الشافعى — واضع علم الأصول — يرجع هذا الهجوم إلى « استناد المنطق الأرسطاطاليسى إلى خصائص اللغة اليونانية ، واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية ، فأدى تطبيق منطق الأولى على الثانية إلى كثير من التناقض »^(٣).

« وفكرة اتصال المنطق الأرسطاطاليسى باللغة اليونانية وقيامه على خصائصها ومخالفة هذا للمنطق الإسلامى يرددها علماء اللغة كأبى سعيد السيرافى ، كما يرددها الفقهاء »^(٤).

(١) انظر تحقيق الكتاب للشيخ محمد عبده بعنوان « البصائر النصيرية » .

(٢) السامى : البصائر النصيرية ص ٥

(٣) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . ص ٦٢

(٤) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٢٤٠

وابن تيمية يذكر هذه العلة فيقول : « وما زال نظار المسلمين يعيون طريقة أهل المنطق ، ويثبتون مافيهما من العي واللكنة وقصور العقل وعجز المنطق ، ويثبتون أنها إلى فساد المنطق العقلي واللسانی أقرب منها إلى تقويم ذلك ، ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه »^(١).

« وعلى العموم يمكننا أن نقول : إن الشافعي لم يصدر في هجومه على المنطق الأرسطاطاليسي عن اتجاه خاص ومزاج فردى ولكن عن الإسلام ذاته »^(٢).

وكان الشافعي من الأصالة والابتكار إلى الحد الذي اعتبر معه في العالم الإسلامي وفي الدراسات الإسلامية مقابلاً لأرسطو في العالم الهليني وفي الدراسات الهلينية .

الفريق الثاني هم الأصوليون - علماء أصول الدين - المتكلمون وقد قابلوا المنطق الأرسطاطاليسي أسوأ مقابلة إذ هاجمته كل الفرق الإسلامية .

يقول ابن تيمية « ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه يعيونه ويذمونهم ولا يلتفتون إليه ولا إلى أصله في موازينهم العقلية والشرعية »^(٣).

أو كما قال : « ما زال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقهم بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيون فسادها »^(٤).

ولكن .. ما هي العلة التي أدت بعلماء الكلام إلى الهجوم على المنطق نقداً وهدماً ؟

« إن العلة في عدم قبولهم للمنطق الأرسطاطاليسي ، أنهم لم يقبلوا الميتافيزيقا الأرسطاطاليسية ، لأنها مخالفة لإلهيات المسلمين وهذا المنطق الأرسطاطاليسي وثيق

(١) جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٨٦ .

(٢) عل سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٦٢

(٣) جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٣٣٣ .

(٤) المصدر نفسه : ص ٣٢٤ .

الصلة بالميتافيزيقا . وكثير من أصوله متصلة بأصولها . ولهذا رفضه المتكلمون . وهذه فكرة في الحقيقة من أدق الفكر التي وصل إليها المسلمون وهي كافية لهدم المنطق الأرسطاطاليسي من وجهة نظر إسلامية » (٢).

ونستطيع الآن تقرير أنه لهاتين علتين : علَّتني علماء الأصولين : أصول الفقه وأصول الكلام ، هدم الإمام الغزالي فكرته الأولى عن المنطق باعتباره منهجاً من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين في جميع فروع المعرفة الإنسانية ، وعاد يتلمس طريق المعرفة في الكشف الصوفي أو بمعنى أدق في التجربة الباطنية . وسنعود إلى توضيح موقف الغزالي وتطور فكرته بعد قليل .

الفريق الثالث من مفكرى الإسلام هم الفقهاء .

وأكبر ممثلي هذا الفريق وأوضحهم أثراً حتى في العصر المعاصر هو « شيخ الإسلام » تقي الدين بن تيمية الحراني الحنبلي .

وأول مانلاحظه في أشغال ابن تيمية أنه لم يكن هداماً فحسب بل كان بناء كذلك ، بمعنى أنه حاول أن يضع بجانب نقده للمنطق اليوناني منطقاً آخر إسلامياً .. سنتناوله في المقالة الارتقائية . كنا إذن بالنسبة لابن تيمية بإزاء حركة ذات جانبيين : جانب هدمي وجانب إنشائي .

في الجانب الهدمي نقد ابن تيمية المقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس ، وفي الجانب الإنشائي ذكر ابن تيمية آراءه في الحد الإسلامي وفي صور الاستدلال القرآنية . وفي كلا الجانبين كان ابن تيمية نموذجاً للمفكر المسلم النظيف .

وقد أودع شيخ الإسلام مولانا ابن تيمية آراءه النقدية على ما يذكر تلميذه جلال الدين السيوطي في كتابين : أحدهما صغير واسمه « نقد المنطق » والآخر كبير واسمه « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » لخصه السيوطي في كتابه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » .

(١) على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٢٤٠

وأشار ابن قيم الجوزية تلميذ ابن تيمية المشهور إلى هذين الكتاين فقال : « ورأيت آخر من تجرد للرد عليهم .شيخ الإسلام قدس الله روحه ، فإنه أتى في كتائيه الكبير والصغير بالعجب العجاب ، وكشف أسرارهم وهتك أستارهم » (١).

وغاية مايقال في موقف ابن تيمية هو أنه لم يكتف بالقول بأن المنطق يخالف صحيح المنقول بل اعتبره أيضاً مخالفاً لصريح المعقول وهذه هي الأسباب التي حدث بمولانا ابن تيمية إلى رفض المنطق اليوناني ، مع العلم بأنه قد أخذ بالعنتين السابقتين .

رأى ابن تيمية أن الإسلام دين الفطرة ، وأن العربية حياة الفطرة وكلاهما لايحتمل هذه القيود الصناعية المتكلفة التي يزخر بها المنطق الأرسطائي الذي هو « إنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية » (٢).

وهذه العلة التي قال بها ابن تيمية نلمسها في قول تلميذه ابن قيم الجوزية :
مخبط لجيد الأذهان ومفسد لفطرة الإنسان (٣)

كما رأى ابن تيمية أن اتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيرة يخالف المنطق الذي يعتبر قوانينه أولية يقينية وكلية ثابتة ؛ وماهو إلا أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان ولايحتاج إليه العقلاء ، ولا طلب العقلاء للعلم موقوف عليه » (٤) .

ونحن نلمس أيضاً هذه العلة التي قال بها ابن تيمية في قول تلميذه ابن قيم الجوزية :

ويمشى به اللسان في الميدان مثنى مقيد على صفوان (٥)

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧١

(٢) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ٢٢٤ ج ٣

(٣) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧٢ .

ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ٢٢٤ ج ٣

(٥) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧٢

وأخيراً يفصل ابن تيمية القول في العلتين معاً فيقول : « وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها ، وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان كما يصيب أهل المنطق اليوناني . تجدهم من أضييق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً ؛ ولهذا من كان ذكياً ذا تصرف في العلوم وسلك مسلك أهل المنطق ، طول وضيق وتكلف وتعسف » ^(٢).

ونلمس كذلك هذا التفصيل للعتين الذي قام به ابن تيمية في قول تلميذه ابن قيم الجوزية :

« وأخير بعض من كان قد قرأه وعنى به ، أنه لم يزل متعجباً من فساد أصوله وقواعده ، ومباينتها لصريح المعقول ، وتضمنها لدعوى محضة غير مدلول عليها ، وتفريقه بين متساويين ، وجمعه بين مختلفين ، فيحكم على الشيء بحكم ، وعلى نظيره بضد ذلك الحكم ، أو يحكم على شيء بحكم ثم يحكم على مضاده أو مناقضه به » ^(٢).

ووضع ابن تيمية بعد ذلك كله عناصر كلها أصالة وكلها طرافة وكلها ابتكار وابتداع لمنطق إسلامي خالص .

وهذه العناصر هي : « الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن » أو ما يسميها الله جل وعلا بالأمثلة المضروبة . ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ﴾ ^(٣) . وهي مذكورة في « دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية والمعاليم الإلهية التي هي أشرف العلوم وأعظم ما تكتمل به النفوس من المعارف ، وإن كانها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعاً » .

(١) جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٦٥

(٢) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧١

(٣) سورة الزمر : آية ٢٧

ويرد ابن تيمية كلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا حدثتكم عنه ، ولا من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم عنه » ^(١).

وهكذا أوضح لنا ابن تيمية أن للقرآن منهجاً خاصاً في الإيمان والاستدلال يتلاءم من ناحية مع الطبيعة الإنسانية ، ومن ناحية أخرى مع المباحث العلمية . وبذلك يكون «شيخ الإسلام» العظيم قد حقق فكرته بأن للمسلمين طرائق خاصة في الإيمان والاستدلال مستمدة من القرآن ، بعد أن قام بمحاولة هي خير ما خلفت لنا العصور الوسطى بشطريها الإسلامي والمسيحي .

وأما العلة الخامسة والأخيرة التي حدثت بنظر المسلمين إلى نقد المنطق اليوناني الأرسطائي ، فنجدها عند الوزير الصنعاني أحد فقهاء مابعد عصر ابن تيمية . والعلة التي يوردها الصنعاني هي أن أسلوب القرآن يخالف أسلوب اليونان مخالفة صريحة إن في الخصائص أو في طريقة الاستدلال . ثم يخلص الوزير إلى أن أسلوب الأول أرجح بكثير من أسلوب الثاني « لما فيه من النفع العام للخواص والعوام » ^(٢) ولما فيه من منافع أخرى ، وإذا كان هذا هكذا فليُسمَّ كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » .

والآن نتناول موقف إمامنا الصديق « حجة الإسلام وزين الدين » أبي حامد الغزالي .

وقد أشرنا فيما أسلفنا إلى موقف الغزالي من المنطق وتطور فكرته عنه ، وانتهائه إلى مهاجمة واردات اليونان ومعطياته من فلسفة ومنطق وما يتصل بهما من لواحق .

على أن الواقع - والحق يقال - أن « إمام الحرمين » أبا المعالي الجويني وإن كان قد خالف المنطق الأرسطائي في مواضيع كثيرة ، إلا أنه تأثر به إلى الحد الذي

(١) ابن تيمية : موافقه صحيح المنقول لصريح المعقول : ص ٥ ج ١

(٢) الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٧

حاول معه أن يمزج منطق أرسطو بأصول الفقه . ولما لم تتم المحاولة ، أورثها تلميذه الغزالي الذي نجد عنده المحاولة الحقيقية لمزج منطق اليونانيين بعلوم المسلمين .

وهذه المحاولة « إنما كثر استعمالها في زمن أبي حامد ؛ فإنه أدخل مقدمة في المنطق اليوناني في أول كتابه - المستقصى - وزعم أنه لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق ، وصنف فيه - معيار العلم ومحك النظر - وصنف كتاباً سماه - القسطاس المستقيم - ذكر فيه خمسة موازين : الثلاث الحملات والشرطي المتصل والشرطي المنفصل وغير عباراته إلى أمثلة أخذها من علم المسلمين » .

وأول كتابات أبي حامد عن المنطق نجدها في - مقدمة المقاصد - ففيها قسم اليونانيات إلى « الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعيات »^(٢) وعن المنطقيات قال : « أكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها »^(٣) وإنما تخالف أهل الحق « بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد »^(٤)، إذ أن « غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار »^(٥)؛ وكيف لا والمنطق هو « قانون العقل الذي لا يرد » وقوانينه هي « بديهيات البرهان الأساسية » .

وبلغت دعوة الغزالي مداها ومنتهاها في هذه العبارة التي جرت على كل لسان : « إن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلاً » .

وحصل من جراء هذه العبارة أن هوجم الغزالي هجوماً عنيفاً قاسياً من مفكرى الإسلام الأصوليين : الفقهاء والمتكلمين ، فضلاً عن خلق آخر لا يحصون كثرة . ومن أعلام الثوار على عبارة الغزالي : أبو أسحق المرغيناني وأبو الوفاء بن عقيل ، والقشيري ، والطرشوشى ، والمازرى ، وابن الصلاح ، والنواوى .

وحصل من جراء هذا الهجوم أن ثاب الغزالي إلى رشد ، وعدل عما قاله وأدرك ما فاتته آخذاً في ذلك بعلتى علماء الأصوليين : أصول الفقه وأصول

(١) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٨٧

(٢) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣

(٤) المصدر نفسه ص ٣

(٥) المصدر نفسه ص ٣

الكلام ، مدرَكاً تمام الإدراك أن المنطق اليوناني والعقل الإسلامي على طرفي نقيض .

ومن ثم قضى الغزالي على الأول كى ينقذ الثانى فكان « المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال » فيه قال : « نعم لهم نوع من الظلم فى هذا العلم ، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين ، لا محالة ، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل » (١).

قال ابن تيمية : « وبين فى آخر كتبه أن طريقتهم فاسدة لاتوصل إلى يقين .. وكان أولاً يذكر فى كتبه كثيراً من كلامهم إما بعبارتهم وإما بعبارة أخرى . ثم فى آخر مرة بالغ فى ذمهم وبين أن طريقتهم متضمنة من الجهل والكفر مايوجب ذمها » (٢).

على أن هجوم الغزالي لم يقتصر على المنطق من بين معطيات اليونان فحسب ، بل تعداه إلى الفلسفة على وجه التخصيص ؛ إذ حمل عليها حملة ماعرفنا أقسى منها ولا أشد .

قال : « فإنى رأيتهم أصنافاً ، ورأيت علومهم أقساماً ، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد ، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين ، وبين الأواخر منهم والأوائل ، تفاوت عظيم ، فى البعد عن الحق ، والقرب منه » (٣).

ثم صنفهم فقال : « اعلم : أنهم - على كثرة فرقهم ، واختلاف مذاهبهم - ينقسمون إلى ثلاثة أقسام : الدهريون ، والطبيعيون ، والإلهيون » (٤).

(١) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٣

(٢) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٨٧ .

(٣) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٩٥

المصدر نفسه ص ٩٦

وعن الأول قال : « الصنف الأول : الدهريون : وهم طائفة من الأقدمين ، جحدوا الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً ، وهؤلاء هم الزنادقة » ^(١).

وعن الثواني قال : « الصنف الثاني : الطبيعيون : وهؤلاء أيضاً زنادقة ؛ لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر . وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وإن آمنوا بالله وصفاته » ^(٢).

وعن الثالث قال : « الصنف الثالث : الإلهيون : وهم المتأخرون منهم مثل : « سقراط » وهو أستاذ « أفلاطون » و« أفلاطون » أستاذ « أرسطاطاليس » و« أرسطاطاليس » هو الذى رتب لهم المنطق ، وهذب لهم العلوم ، وحرر لهم مالم يكن محرراً من قبل ، وأنضج لهم ما كان فجاً من علومهم . وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية ، والطبيعية ، وأوردوا فى الكشف عن فضائحتهم ما أغنوا به غيرهم ، وكفى الله المؤمنين القتال بقتالهم . ثم رد « أرسطاطاليس » على « أفلاطون » و« سقراط » ومن كان قبله من الإلهيين رداً لم يقصر فيه حتى تراءى عن جميعهم : إلا أنه استبقى أيضاً من ردائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم ، وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين « كابن سينا » و« الفارابى » وأمثالهما » ^(٣).

أما عن مذهب الغزالى نفسه فنحن نعلم من قوله : « ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتى على طريق الصوفية » ^(٤) وقوله : « وما ارتضيته آخراً من طريقة التصوف » ^(٥).

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص ٩٧

(٢) المصدر نفسه : ص ٩٨

(٣) المصدر نفسه : ص ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠

(٤) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ١٢٥

(٥) المصدر نفسه ص ٨٢

إن الغزالي كان صوفياً يحتفل بالقلب والروح ، ويتسامى عن عالم المادة والجسم ، ويقبل على التصوف وما يستتبعه من إقبال على الله بكنه المهمة .

ولما علم « أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل » ^(١) ، خلا إلى نفسه وخلّى بين ربه وبين نفسه . ولما توصل إلى « تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله » ^(٢) علم أن المعرفة الحقيقية إنما هي المعرفة التي تأتي من لدن الله . والتي يلقيها الله في قلب المؤمن النابه ، والتي يكون سبيل الوصول إليها بتصفية قلبه ، وتنقية نفسه ، وتهذيب ضميره ، وأخذة نفسه بالرياضة والمجاهدة حتى يحصل له الكشف والمشاهدة .

فعند الغزالي أن هذا الطريق هو أسلم الطرق ، وأن سيرة الصوفية هي أنقى السير ، وأن السير على نهجهم والتماس العلم من مشكاة خاتم النبوة إلى جانب التمسك بكتاب الله وسنة رسوله وسلوك السبيل التي أوصيا بها ، كل هذا عند الغزالي ، هو الذي يوصل إلى الحقيقة التي لاشبهة فيها ولاشائبة ، ويوقف على الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وأخيراً يجيء الاعتراف بعقيدة الغزالي ، وسداد رأيه من خصومه أنفسهم من الفلاسفة .

فهذا هو ابن طفيل الفيلسوف الأندلسي وتلميذ « الشيخ الرئيس » يقول : « ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة » ^(٣) .

« ويضع أوبرمان فيلسوف طوس في صف سقراط وأفلاطون وملبرانش وليبننتز وكنت فيقول : « يوجد فيه مجريان من الفكر النفساني ، مجرى الفلاسفة النقاد ومجرى المثاليين المتدينين ، فيلتقى هذان المجران وينتهيان إلى وحدة آية » .

(١) المصدر نفسه ص ١٢٥

(٢) المصدر نفسه ص ١٢٥

(٣) ابن طفيل ، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهري وردى ص ٦٥

« ويجب أن يضاف إلى الأسماء التي ذكرها أوبرمان اسم بسكال الذي قرنه به آزين بالاسيوس ولاسيما برغسن الذي يوجد شبه كبير بين روحانيته القائمة على معطيات الوجدان ونفسانية الغزالي الفلسفية والدينية »^(١).

وثمة عالم آخر من عباقرة الإسلام ، نرى أنه لزماً علينا أن نعرض له ولموقفه من الفلسفة الإسلامية المزعومة ، أو تلك التي تتمتع بمجانبة التفكير وقد خدعتها قشور الظواهر عن لباب الحقيقة والجوهر . ذلكم هو العلامة ابن خلدون الذي أفرد في كتابه العبرى فصلاً بعنوان « في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » أثبت فيه أن علومهم باطلة بقدر ماهي عاطلة ، كما كشف عن قصور الجهاز الفلسفي اليوناني برمته .

قال : « ثم كان من بعده - يقصد أرسطو - في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل ، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بنى العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي ، تصفحها كثير من أهل الملة ، وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم ، وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها ، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لعهد سيف الدولة ، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بنى بويه بأصبهان وغيرهما »^(٢).

ثم شرع يفند مزاعمهم وينقذ مقاصدهم تفنيداً ونقداً يتجلى فيهما بوضوح واضح المنهج العلمي والروح الإسلامي جميعاً . قال : « واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه . فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول ، واكتفاؤهم به في الترقى إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ؛ فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ويخلق ما لاتعلمون »^(٣).

(١) حيدر بامات . مجال الإسلام ص ٢٥٩ ، ٢٦٠

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٥١٥

المصدر نفسه : ص ٥١٦

وجعل يفند أقوالهم في الفيزيقا أو الطبيعيات قال :

« أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي ، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم ، وبين ما في الخارج غير يقيني ، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي ، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين »^(١).

كما جعل يفند أقوالهم في الميتافيزيقا أو الإلهيات قال :

« وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة ، فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها ؛ لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ، ونحن لاندرک الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ، ولامدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا مانجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد ؛ ومارواء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لاسبيل إلى الوقوف عليه »^(٢).

كما جعل يفند أقوالهم في المنطق أو البراهين قال :

« فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حرصوا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها »^(٣).

وبعد هذا النقد العلمي النظيف ، راح ابن خلدون يفسر المعرفة الإنسانية بمحاولة ممتازة تقف إلى جوار آراء بعض الفلاسفة في أوروبا من المحدثين والمعاصرين ، قال :

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٥١٦

(٢) المصدر نفسه : ص ٥١٦ ، ٥١٧

(٣) المصدر نفسه ص ٥١٩

« إن الانسان مركب من جزأين أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به ، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني ، يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية ، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة ، والمدارك الجسمانية ، بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس »^(١).

وأخيرا نرى ابن خلدون بعد أن هدم وبنى ، يضرب أروع مثال للتواضع العلمي ، إذ يبحث الباحث على أن يقف بنفسه على الأمور ليصدر حكمه فيها قال :

« فليكن الناظر فيها متحرراً جهده من معاطبها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات ، والاطلاع على التفسير والفقه ؛ ولا يكتن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة ، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها »^(٢).

كان هذا هو موقف العلامة ابن خلدون .. أصالة وطرافة أساسهما إدراك خصب عميق لجوهر الحركة الثقافية في الإسلام ، وهو موقف لا يمكن لغير المسلم أن يقفه .

وأحسب أني لست في حاجة إلى إبراز مكانة ابن خلدون ، سواء في الحضارة الإنسانية بوجه عام أو في الحضارة الإسلامية بوجه خاص ؛ ذلك أنني مهما قلت فيه فلن أبلغ شيئاً من هذا الاعتراف الذي يدلى به فلنت Flint المؤرخ الأوربي المعاصر :

« إن أفلاطون وأرسطو وأوجستين ليسوا نظراء لابن خلدون وكل من عداهم غير جدير حتى بأن يذكر إلى جانبه »^(٣).

(١) ابن خلدون المقدمة ص ٥١٧

(٢) المصدر نفسه ص ٥١٩

محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ١٦٢ .

ماتت إذن ماندعوه « فلسفة إسلامية » ولن تقوم لها بعد ذلك قائمة ، ولن يتبقى لها إلا أن تدفن أو تحنط فتوضع في متحف الحضارات ، ولن يتبقى للعقل الإسلامى إلا أن يحفظها في تراثه القديم . وكأنها ماتضخمت في البدء إلا لتقلص في النهاية ، ولا ارتبط بعضها ببعض إلا لتنفك من كل رباط ، ولا كانت شيئا إلا لتغلو لاشيء .

وإن كلمة نقولها في « وداع الضيفة الإسلامية ، لن تكون أكثر من كلمة عزاء . ومع ذلك فأى نفع لكلمة عزاء !؟

الباب الثالث

إحياء التراث الإسلامي

الفصل الأول

منهج القرآن في الإيمان والاستدلال

الآن — ونحن بصدد محاولة « إحياء التراث الإسلامي » — أود أن أذكر أن مهمتي لن تكون في تفضيل مذهب على مذهب ، وترجيح رأى على رأى في نفس المذهب ، والقيام بدراسة المذاهب والآراء دراسة مقارنة في ضوء الثقافة الأوروبية المعاصرة — رغم أني أحب هذا — وإنما تنحصر مهمتي في استعراض التيارات الفكرية التي كانت بمثابة أنسجة تركب منها تراث الإسلام . وعليه فلنقتصر على تقديم هذه الألوان من الترف العقلي ، وهذه السلالة النظيفة من الرجال .

الواقع أنه لما كان المسلمون يرون أن كل ما أخبر به الرسول من قرآن وسنة يعد حياً ، وكان كلاهما بالنسبة إلى نظار المسلمين مصدراً من مصادر المعرفة ، قال النبي : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدي ما منعكم بهما : كتاب الله وسنة رسوله » .

القرآن :

« هو كلام الله الذى نزل به الروح الأمين على قلب رسول الله ﷺ بألفاظه العربية ومعانيه الحقة ، ليكون حجة للرسول على أنه رسول الله ، ودستوراً للناس يهتدون بهداه ويتعبدون بتلاوته ، وهو المدون بين دفتي المصحف ، ومنقول إلينا بالتواتر كتابة ومشافهة جيلا عن جيل ، محفوظاً من أى تغير أو تبديل مصداق قول الله سبحانه وتعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ ^(١) وهو حجة على جميع الخلق. ودليل أنه من عند الله أنه معجز، ولقد عجز أئمة اللغة العربية عن ميازته وطأطأوا له الرأس خاضعين ، وهو متضمن الأحكام الملزمة للبشر وهى ثلاثة أنواع » ^(٢).

(١) أحكام اعتقادية : تتعلق بما يجب على المكلف اعتقاده فى الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والمنهج الذى يتبع فى فهمهم والاستدلال عليهم .

(٢) أحكام تُلُقيّة : تتعلق بما يجب على المكلف أن يتحلى به من الفضائل وما يتخلى عنه من الرذائل .

(٣) أحكام عملية : تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات .

أى أنه يتكلم عن الله والإنسان والعالم وعلاقة كل بالآخرين .
على أن من الواجب عند تفسير القرآن ، أن ينظر إليه بشمول وفى ضوء الأحاديث وأقوال السلف ، فلا تفسر آية ما مع نسيان الآيات الأخرى .
وثمة مسألة كانت موضع اعتبار ونظر لدى متكلمي الإسلام ، تلك هى « إعجاز القرآن » فجمهور النظار من المسلمين مجمع على إعجازه ، وعلى « أن هذا الإعجاز باق إلى يوم القيامة وآيته باقية أبداً » ^(٣) ، وأنه متعدد فى جهات هذا الإعجاز .

(١) سورة الحجر آية : ٩

(٢) عبد الوهاب خلاف . علم أصول الفقه ص ٢٠

محمد عبد الهادى أبو ريده . إبراهيم بن سيار النظام . ص ٣٢

ذهب الباقلاني إلى أن إعجازه من جهة النظم والبلاغة ، وذهب الجاحظ إلى أنه في الدرجة العالية من البلاغة .

وذهب ابن حزم إلى أن الله منع من معارضته فقط ، وحال بين الناس وبين ذلك ، وكساه الإعجاز وسلبه جميع الخلق ، وأن قليله وكثيره معجز ؛ لأن الله تحدى العرب أن يأتوا بسورة من مثله . وذهب الأشعري إلى أن القرآن معجز من حيث البلاغة والنظم والفصاحة ، وأن المعجز مقدار أقل سورة منه .

وذهب النظام إلى القول بالضرورة والمنعة ، وهي جهة صرف الدواعي عن المعارضة ، ومنع العرب من الاهتمام بها جبراً وتعجزاً . أما النظم فليس بمعجز لذاته ولكن بصرف الدواعي ، أي بإعجاز أحدثه الله في العرب .

إلى آخر هذه الألوان من الآراء في مسألة « إعجاز القرآن » ؛ ولاشك في أن تفصيل ما أجمل من هذه الآراء ، يوقفنا على براعة في التفكير لدى هؤلاء المفكرين .

السنة :

« هي ما صدر عن الرسول من فعل أو قول أو تقرير . فالقولية هي أحاديثه ، والفعلية هي أعماله مثل الصلاة أو مناسك الحج ... الخ ، والتقريبية هي ما فعله أحد الصحابة وأقره عليه الصلاة والسلام عليها إما بسكوته أو عدم إنكاره أو بموافقته أو بإظهار استحسانه . ولقد أجمع المسلمون على ما نقل عن الرسول من فعل أو قول أو تقرير ، وكان مقصوداً به التشريع والافتداء ، ونقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع ، أما الذي يكون الظن راجحاً بصدقه فيكون حجة على المسلمين ، ومصدراً تشريعياً يستنبط منه المجتهدون » ^(١).

والعلاقة التي بين السنة والقرآن هي أنها في المرتبة الثانية بالنسبة له ، وهي لاتعدو :

(١) إما أن تكون سنة مقررّة ومؤكدة حكماً جاء في القرآن .

(١) عبد الوهاب خلاف . علم أصول الفقه ٣٧

(٢) وإما مفصلة ومفسرة لما جاء في القرآن .

(٣) وإما أن تكون سنة مثبتة ومنشئة حكماً سكت عند القرآن .
وتنقسم السنة من حيث السند إلى :

(١) السنة المتواترة : وهي مارواها عن رسول الله جمع يمتنع عادة أن يتواطأ على الكذب لكثرتهم وأمانتهم ، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله حتى وصلت إلينا .

(٢) السنة المشهورة : وهي مارواها عن رسول الله صحابى أو اثنان لم تبلغ حد التواتر ، ثم رواها عن الراوى أو الرواة جمع عن جمع وهكذا .

(٣) سنة الآحاد : وهي مارواها عن الرسول آحاد لم تبلغ جموع التواتر ، بأن رواها عن الرسول واحد أو اثنان ورواها عنه أو عنهما عدد مماثل .

أما السنة من جهة الورد :

فالتواترة قطعية تفيد الجزم ، والمشهورة قطعية الورد عن الصحابى أو الصحابة الذين تلقوها ولكنها ليست قطعية الورد عن الرسول ، وسنة الآحاد ظنية الورد عن الرسول .

وكل سنة من أقسام السنن الثلاثة : المتواترة والمشهورة وسنة الآحاد ، حجة يجب اتباعها والعمل بها .

واختلف المتكلمون في هذا .

ويوقفنا البغدادى في تاريخه عن « الفرق بين الفرق »^(١) على شىء من هذا الاختلاف . فمته قول أبى الهذيل العلاف : « إن الحجة عن طريق الإخبار عن الخوأس من آيات الأنبياء ، وفيما سواها لا تثبت بأقل من عشرين نفساً فيهم واحد من أهل الجنة ، وأن خبر مادون الأربعة لا يوجب حكماً ، وأن من فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع »^(٢).

(١) انظر تحقيق الكتاب للعالم محمد بن زاهد الكوثرى بعنوان « الفرق بين الفرق » .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٧٧

« أما الرجل الذى يكون من أهل الجنة فلا بد أن يكون قد أدرك الشريعة العقلية وخضع إليها ، وهذه الشريعة لا تختلف فى جوهرها عن الشريعة النبوية »^(١).

ومنه قول النظام : « إن الخبر المتواتر مع خروج ناقله عند سامع الخبر عن الحق ، ومع اختلاف هم الناقلين ، واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذباً »^(٢).
كما « أن الإجماع ليس بحجة فى الشرع ، وكذلك القياس فى الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة ، وإنما الحجة فى قول الإمام »^(٣).

ويتضح من هذه الأقوال أن الشريعة النبوية تكون حجة على شريطة أن تكون محفوظة عند إمام شرعى ، استلمها بطريق شرعى عن إمام آخر وهكذا حتى الرسول عليه السلام .

بعد هذه النبذة التمهيدية عن كل من الكتاب والسنة ، يصح لنا الآن أن نتناول بالحديث القرآن ومنهجه فى الإيمان والاستدلال .

ومنهج القرآن فى الإيمان وتقرير أصوله وتحديد أطرافه قائم على فهم الطبيعة الإنسانية واعتبار حاجتها كى يتناسب بذلك مع الإنسان فى كل زمان ومكان ، وهو يشيد منهجه على قواعد أربعة :

١ - كقاعدة أولى : ما فى الفطرة من إحساس بالله وهذه يخاطبها بالأدلة النفسية .

٢ - كقاعدة ثانية : ما فى العقل من إدراك للحق . وهذه يخاطبها بالأدلة العقلية .

٣ - كقاعدة ثالثة : ما فى البديهة من التسليم ببادئ الرأى وأول النظر وهذه يخاطبها بالأدلة البديهية .

(١) البير نصرى نادر « فلسفة المعتزلة » ص ١٤٢ ج ٢

(٢) البغدادي . الفرق بين الفرق . ص ٨٧

(٣) الشهرستاني . الملل والنحل . ص ٧٦ ج ١

٤ - كقاعدة رابعة : مافي الإنسان من نقص باعتباره مخلوقا وهذه يطالبها بالسكوت .

والسكوت يأتي من ناحيتين :

(أ) السكوت عما ليس في قدرة الإنسان معرفته . ويأتي السكون هنا من ناحية الله قال : ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾^(١).

(ب) السكوت عما ليس في وسع الإنسان التكلم فيه . ويأتي السكوت هنا من ناحية الرسول قال : « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله ، فإنكم لن تقدروه قدره » .

وعليه فمثل هذه الأمور إنما هي مما يسلم به تسليماً مطلقاً ، وهذا التسليم إنما هو فرض كفاية على المسلمين لا فرض عين .

قال مولانا « شيخ الإسلام » ابن تيمية : « ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه ، وبما وصفه به رسوله محمدًا ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل ، بل يؤمنون بالله سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير »^(٢).

ولنتكلم الآن عن منهج القرآن في الإيمان من حيث مخاطبته : للفطرة ، والعقل ، والبدية .

١ - مخاطبة القرآن للفطرة :

إن القرآن يقرر أن الإيمان بالله شيء هو في الفطرة الإنسانية : ﴿ فَطَرَتِ اللَّهُ
الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾^(٣) بل إن السموات
والأرض لفطورة كذلك : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾^(٤).

(١) سورة الإسراء آية : ٨٥

(٢) ابن تيمية : العقيدة الواسطية ص ٧٠

(٣) سورة الروم : آية ٣٠

(٤) سورة فاطر : آية ١

ومن ثَمَّ فَإِنَّ الْفِطْرَةَ تَهْدِي إِلَى الْإِيمَانِ بِاللَّهِ ، أما الكفر به فهو وليد العناد أو التقليد أو الجهل : ﴿ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ ﴾ (١)

ويوجه الله تعالى الخطاب إلى هذه القاعدة بثلاثة أدلة .

(أ). أدلة نفسية : كدليل إبراهيم عليه السلام .

معلوم أن إبراهيم لم تعجبه آلهة قومه فجعل يلتمس إلهاً أعلى من الأصنام واتجه إلى النظام العلوى ؛ فلما رأى أن أشياء هذا النظام العلوى متغيرة لا تستقر على حال ، مما يتنافى وكال الألوهية من جهة وحاجة الفطرة الإنسانية من جهة أخرى ، وثب عقل إبراهيم من التماس الحقيقة في المتغير إلى التماسها في الثابت الكامن وراء التغير ، في الفاطر .

قال تعالى مخبراً عن إبراهيم عليه السلام : ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكُوكَبَاتِ قَالَ هَٰذَا رَبِّيَ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّيَ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَنْتَظِمُ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾ (٢)

ثم يقول الله تعالى :

﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴿٧٥﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَٰذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴿٧٦﴾ قَالُوا

(١) سورة إبراهيم : آية ١٠

(٢) سورة الأنعام ، الآيات : ٧٦ و ٧٧ و ٧٨ و ٧٩

وَجَدْنَاهُ آبَاءَهُ نَالَهَا عِبْدِينَ ﴿٥٢﴾ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٥٣﴾ قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ ﴿٥٤﴾ قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٥٥﴾

(ب) أدلة عاطفية : ترهيبية وترغيبية .

كقول تعالى :

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُوا كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٦١﴾ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لَّجِيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴿٦٢﴾ ﴾

أو كما قال :

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَافِرٍ ﴿٦٣﴾ وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ ﴿٦٤﴾ ﴾

(١) سورة الأنبياء : آية ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦

(٢) سورة النور . الآيتان : ٣٩ ، ٤٠

(٣) سورة فاطر : الآيتان : ٣٦ ، ٣٧

و.كفوله تعالى :

﴿رَجَالٌ لَا تُلِهِمُ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ
الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَلَا بَصَرٌ ﴿٣٧﴾ لِيَجْزِيَهمُ
اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ ۚ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ
حِسَابٍ ﴿٣٨﴾﴾ .^(١)

و كما قال :

﴿جَنَّتْ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا
وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٣٩﴾ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ
إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٤٠﴾﴾ .^(٢)

ولما كان وجود الله أمراً فطرياً في الإنسان وليس غريباً عليه ، كان لهذه الأدلة
العاطفية وما تنطوى عليه من ترهيب وترغيب أكبر الأثر في الرجوع به إلى الطريق
السوى إذا حاد عنه .

(ح) أدلة الافتقار والاحتياج .

مثل قوله : ﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسُ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاهُمْ
مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ﴿٤١﴾﴾ .^(٣)

(١) سورة النور : الآيتان : ٣٧ ، ٣٨

(٢) سورة فاطر : الآيتان : ٣٣ ، ٣٤

(٣) سورة الروم : آية ٣٣

وقوله : ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ نَبَىٰ مَا كَانَ يَدْعُوًا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ﴾ ^(١).

وقوله : ﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّثْلَ مَا مَتَّاقَالَ إِنَّمَا أَوْتَيْنَاهُ وَعَلَىٰ عِلْمٍ﴾ ^(٢).

وقوله : ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ﴾ ^(٣).

وأمثال هذه الأدلة كثيرة في القرآن ، وهي تصف لنا واقعاً فطرياً إنسانياً للغاية ، يتلخص في أن الإنسان عند الشدة والضييق والوقوع في الأخطار المهلكة يفرغ إلى قوة أخرى ، وهو لا يتضرع إلى هذه القوة التي تهدده بل يتضرع إلى قوة فوقها . ولا يمكن أن يكون هذا الواقع الفطري عبثاً بل هو نتيجة لعملية فكرية غير صريحة تأخذ صورة هذا الإحساس المتمثل في وَلِه النفوس وفزع القلوب ، تماماً كما يفرغ الطفل إلى صدر أمه ضرورة وخلقة .

ومن المعروف في النظريات المتعلقة بنشأة الإيمان بالله ، وفيما يسمى بوجه عام بفلسفة الأديان أن شعور الإنسان بالافتقار والاحتياج إلى قوة عظمى أساس من الأسس التي تقوم عليها نشأة العقيدة الإلهية .

٢ - مخاطبة القرآن للعقل :

إن القرآن يحسب للعقل حسابه ويقيم له وزنه في التوصليل إلى معرفة الحقيقة عن طريق الإيمان القائم على التفكير والعلم والبرهان . ولقد حث القرآن حثاً صريحاً على التشوف والتفكر مما نجده في أكثر من آية .

(١) سورة الزمر : آية ٨

(٢) سورة الزمر : آية ٤٩

(٣) سورة يونس : آية ١٢

قال عز من قائل : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ
بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ۝ (٢٠) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا
لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ ۝ (٢١) وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ
الْسِّنِّكُمْ وَالْوَلَوْنِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ ۝ (٢٢) وَمِنْ آيَاتِهِ مَنْامُكُمْ
بَالَيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ
يَسْمَعُونَ ۝ (٢٣) وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْزِلُ مِنَ
السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ
لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝ (٢٤) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ
ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ ۝ (٢٥) »

ويقول الصنعاني : إنَّ « هذه الآيات تدل على قدرة الله وتنظيمه للعالم ونعمته
وقدرته على الناس ، مما يدل على أن الله عز وجل جعلها نبراساً يهتدى به الناس في
كل زمان ومكان ، ويبحث الناس فيه في كل زمان ومكان » (٢).

وذكر الصنعاني في كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » أن في
القرآن خمسمائة آية من هذا النوع .

(١) سورة الروم : الآيات ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥

(٢) الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٨٤

وبالجملة يمكن القول بأن القرآن يريد من الإنسان الوصول إلى الإيمان عن طريق النظر في ناحيتين أساسيتين :

الأولى : ناحية الطبيعة :

كما في قوله : ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ﴾ ^(١).

الثانية : ناحية الإنسان :

كما في قوله : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ ^(٢).

وكفوله في الناحيتين معاً :

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ

أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ ^(٣).

٣ - مخاطبة القرآن للبديهة .

إن القرآن يعتمد على مخاطبة العقل السليم بمقدمات بديهية يستدل منها على نتائج بأدلة أشبه ماتكون بالمنطقية . من ذلك هذه الآيات القصيرة التي تبدو في صورة استفهام يقصد منه إنكار ما يتضمنه الاستفهام ، ولا بد أن يؤدي الجزء الأول إلى الأخير .

﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ وَأَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ ^(٤) أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ ﴾ ^(٤).

أَمْ خَلَقُوا من غير شيء ؟ الجواب كلا ؛ لأن كل معلول له علة .

(١) سورة الناريات ، آية ٢٠ .

(٢) سورة اللاريات ، آية : ٢١ .

(٣) سورة فصلت : آية : ٥٣ .

(٤) سورة الطور ، الأيتان : ٣٥ و ٣٦ .

أم هم الخالقون ؟

الجواب كلا : فبداهة ليسوا الخالقين لأنفسهم .

أم خلقوا السموات والأرض ؟ الجواب كلا ؛ لأن غير الخالق نفسه غير خالق غيره بلّه ماهو أكبر منه .

وأخيراً يؤدي التسلسل المنطقي بالواعي المستتير إلى القول بأن من خلق السموات والأرض اللتين هما أكبر من الإنسان ، لا بد أن يكون موجوداً على الحقيقة والتمام .

وقل مثل هذا من وجه آخر في آية مثل هذه الآية :

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾^(١).

لكنهما لم تفسدا إذن لا يوجد فيهما إلا الله .

ولقد أمكن تفصيل القول في هذا الدليل ووضعه في صورة منطقية أكثر تنظيماً والانتهاء من هذا كله إلى دليل ممتاز في وحدانية الله سماه المفكرون الإسلاميون بدليل التمانع أو الممانعة ، والتغالب أو المغالبة ، ومواده : أن وحدة نظام الكون ، وحفظ هذا النظام ، ووحدة التدبير فيه كل ذلك يحتم أن يكون المدبر واحداً ؛ لأنه لو كان هنالك أكثر من مدبر وأراد واحد منهم شيئاً على الأقل على نحو معين ، وأراد هذا الشيء آخر على نحو مخالف — لأدى ذلك إما إلى نفوذ إرادة أحدهما فكان هذا هو الإله الحق ، وإما إلى بطلان إرادتهما معا فلم يكن أحد منهما إلهاً ، وإما إلى نفوذ الإرادتين معا فأدى ذلك إلى وقوع شيء واحد على نحوين مختلفين في وقت واحد وهذا محال ؛ وإذن فلا بد أن يكون المدبر واحداً .

وهناك أدلة من هذا القبيل ولكن على صورة أخرى كما في هذه الآيات :

(١) سورة الأنبياء ، آية : ٢٢

﴿ أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيًا
وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَوَّلَهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(١).

﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ
الْأَرْضِ أَوَّلَهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴾^(٢).

﴿ أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّحَ بُشْرًا
بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَوَّلَهُ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾^(٣).

﴿ أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
أَوَّلَهُ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾^(٤).

كان هذا هو منهج القرآن في الإيمان ، فما منهجه إذن في الاستدلال ؟

منهج القرآن في الاستدلال :

قال يحيى بن حمزة : « إن أكثر القرآن مشتمل على ذكر الأدلة وشرحها »^(٥).

وهاهو مولانا ابن تيمية^(٦)، يكشف عن هذه الأدلة المكونة لهذا المنهج .

قال : إن أصول الدين تنقسم قسمين :

(١) سورة النمل : آية ٦١

(٢) سورة النمل : آية ٦٢

(٣) سورة النمل : آية ٦٣

(٤) سورة النمل : آية ٦٤

(٥) الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ١٩

(٦) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ج ١

١ - مسائل يجب اعتقادها ، ويجب أن تذكر قولاً أو تعمل عملاً كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوة والمعاد . ولقد بين الرسول ﷺ هذا القسم بياناً شافياً قاطعاً للعدر عن طريق الكتاب والسنة .

٢ - دلائل هذه المسائل ، يظن البعض أن الشرع يدل بطريق الخبر الصادق ، فدلالته موقوفة على العلم بصدق الخبر . ولكن الأمر ما عليه سلف الأمة وأهل العلم والإيمان من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم ، وذلك كالأمثلة المضروبة التي ذكرها في كتابه والتي قال فيها :

﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ﴾^(١)

فإن الأمثلة المضروبة هي الأقيسة العقلية ، سواء أكانت قياس شمول ، أو قياس تمثيل ، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين ، وهي القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية .

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوى فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولى يستوى فيه أفراده ؛ فإن الله سبحانه « ليس كمثله شيء » فلا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية واحدة يستوى أفرادها . ويستعمل هنا « قياس الأولى » سواء أكان تمثيلاً أو شمولاً ، كما قال تعالى : ﴿ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾^(٢)

مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لانقاص فيه بوجه من الوجوه - وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم العدم - فالواجب القديم أولى به . وكل كمال لانقاص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق ، المربوب ، المعلول ، فإنما استفادته من خالقه وربه ومدبره فهو أحق به منه ، وأن كل نقص

(١) سورة الزمر ، آية : ٢٧ .

(٢) سورة الروم : آية : ٢٧ .

وعيب في نفسه وهو متضمن سلب هذا الكمال ، إذا وجب نفيه عن شيء ما من المخلوقات وأنواع الممكنات والمحدثات ، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى ، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود ، وأما الأمور العدمية فالممكن المحدث بها أحق .

﴿ أَفَرَأَيْتُمْ اللَّتَّ وَالْعُزَّىٰ ۖ وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةَ الْآخِرَىٰ ۚ أَلَمْ يَكُنْ أَلَذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ۚ تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ۚ ۝١١﴾

فبين سبحانه : أن الرب الخالق أولى بأن ينزه عن الأمور الناقصة منكم ، فكيف تجعلون له ماتكرهون أن يكون لكم ، وتستحيون من إضافته إليكم مع أن ذلك واقع لا محالة ؛ ولا تنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه ، وهو أحق بنفي المكروهات المنقصات !

إن قياس الأولى يدل على أنه ثبت له من صفات الكمال التي لانقص فيها أكمل مما علموه ثابتاً لغيره مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل ، فما يثبت لله أعظم مما يثبت لكل ماسواه بما لا يدرك قدره أبداً ولهذا ينبغي اختيار الأسماء التي تطلق عليه بطريق التشكيك لا بطريق الاشتراك اللفظي ، ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفرادها ، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفرادها . ويشبه ابن تيمية هذا بلفظ البياض يطلق على الشديد كيباض الثلج ، وعلى ماهو أخف كيباض العاج .

وهذا الأمر يحدث أيضاً في سائر أسمائه وصفاته التي تطلق على الخالق والمخلوقات .

ولقد اختلفت الفرق : هل صفات الله وأسمائه وغيرها حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق ، أم المسألة بالعكس ، أم أنها حقيقة في الاثنين ؟

(١) سورة النجم : الآيات ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢

وبعد أن تكلم « شيخ الإسلام » عن « قياس الأولى » عاد فتكلم عن « طريق الآيات » وبذلك يكتمل منهج القرآن في الاستدلال .

يرى ابن تيمية أن دليل الآية ، ويعبر عنها بالعلامة ، هو « استدلال بجزئ على جزئ لتلازمهما وليس ذلك من قياس التمثيل » ^(١).

« فهو العلم باستدلال جزئ على جزئ ملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه . طلوع الشمس آية على وجود النهار ، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار ومعجزات محمد ﷺ آية على نبوته ، فنفس العلم بثبوت تلك المعجزات يوجب العلم بثبوت نبوة محمد ﷺ والعلم بثبوت نبوة محمد ﷺ لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره ؛ لأن هذه المعجزات خاصة به وحده . وكذلك آيات الله ، نفس العلم بها يوجب العلم بذاته . وهذا العلم لا يوجب علماً مشتركاً بين الله وغيره » ^(٢).

والسبب في قول ابن تيمية إن دليل الآية ليس من قياس التمثيل « إن دليل الآية يشبه في الحقيقة مسلك الدوران في مباحث العلة الأصولية ، أى دوران المقدم أو العلة وجوداً وعدمًا ، وهو ما يسميه المحدثون قانون التلازم في الوقوع وفي التخلف . وهذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريقي الآية والتمثيل الأرسطاطاليسي .

« وإذا كانت الآية تختلف اختلافاً جوهرياً عن القياس الأرسطاطاليسي فإنها تخالف أيضاً التمثيل الأرسطاطاليسي » ^(٣).

ثم يقول ابن تيمية : إن « العلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل . فكل دليل في الوجود لابد أن يكون مستلزماً للمدلول » ^(٤).

(١) جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٦٣

(٢) على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٩٥

(٣) على سامي النشار . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٩٦

(٤) جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام .

نعم إن « الآية - وهى العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب - أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس المنطقي الذى ينتقل العقل فيه من حكم كلى عام إلى أحكام جزئية . إن طريق الفكر عند ابن تيمية - كما هو عند المتكلمين - هو استلزام الدليل للمدلول ، أو هو استلزام معين لمعين .

وإذا كان هناك علم كلى ، فإنه ينشأ من العلم الجزئى ، فيلزم من وجود الخاص وجود العام . كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود الإنسان ومن وجود هذا الإنسان وجود الإنسانية »^(١).

هكذا تكلم « شيخ الإسلام » عن منهج القرآن فى الاستدلال ، وكان عرضنا له خاصة من خلال كتابه عن موافقة المعقول للمنقول صراحة .

وأخيراً ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثاً علمياً لا يقدر ، وقام بمحاولة لانجذ لها شيئاً فى تاريخ العصور ، بحيث يقول الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق : « إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه فى النقد بدل الشرح والتعمق ، لكنا بلغنا بها من الرقى مبلغاً عظيماً »^(٢).

وبعد .. فهذا هو منهج القرآن فى الإيمان والاستدلال ، وحسبنا القول المشهور للفخر الرازى : « تتبع الطرق الكلامية ، والمذاهب الفلسفية فما وجدتتها تروى غليلاً أو تشفى عليلاً ووجدت أقرب الطرق .. القرآن » .

فإن كنت قد أشرت إليه عابراً ؛ لأن مهمتى تقتصر على إحيائه ، فإني أرجو أن يتبها من رجال الإسلام من يقف عنده ويخرجه إخراجاً كاملاً .

وإني لفى غاية الشوق لرؤية هؤلاء الرجال .

(١) على سامى النشار . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٩٥ - ص ٢٥٢

(٢) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٩٩

الفصل الثاني

مناهج البحث عند متكلمي الإسلام

أشرنا فيما أسلفنا إلى علم الكلام : تعريفه ، ونشأته ، ومكانته ، وأرى أن نكتفي بهذا القدر .

« والذي يعيننا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد ، لا دين تفريق في القواعد ، العقل من أشد أعوانه ، والنقل من أقوى أركانه ، وما وراء ذلك فتزغات شياطين ، وشهوات سلاطين ، والقرآن شاهد على كل بعمله ، قاض عليه في صوابه وخطئه » ^(١).

وعليه ، فإذا كنا قد تكلمنا عن النقل بشطريه : الكتاب والسنة ، بقي أن نتكلم عن العقل بوجه عام فيكتمل بذلك التعرف على القطيين المؤلفين لمدار علم الكلام .

فلو أثر علم الكلام الثلاث الكبرى قد تقرر مصيرها من خلال موقفها بإزاء دينك القطيين : فمذهب المعتزلة قام على منهج يؤثر العقل ويعمل على مطابقة ما بالنقل لما بالعقل ، في حين قام مذهب السلف على منهج يؤثر النقل ويعمل على مطابقة ما بالعقل لما بالنقل ، وبين المذهبين قام مذهب الأشاعرة بمنهج يربط بين هذا وذاك .

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد : ص ٢٣ .

نقول إن المعتزلة ذهبوا « إلى تقرير سلطة العقل في معرفة جميع الأحكام الدينية حتى ما كان منها فروعاً وعبادات »^(١).

« فأخذ المتمسكون بمذاهب السلف يناضلونهم معتصمين بقوة اليقين ، وإن لم يكن لهم عضد من الحاكمين »^(٢).

« إلى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع وسلك مسلكه المعروف وسطاً بين موقف السلف وتطرف من خالفهم ، وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر »^(٣).

ولقد كان في اختلافهم خصوبة ، كما كان فيه ثراء ؛ فهو الاختلاف الخلاق الذي أثمر تراث الإسلام .

« وعلى هذا كان النزاع بين ماتطرف من نظر العقل ، وماتوسط أو غلا من الاستمساك بظاهر الشرع ، والكل على وفاق ، على أن الأحكام الدينية واجبة الاتباع : ما تعلق منها بالعبادات والمعاملات وجب الوقوف عنده ، وماس بواطن القلوب وملكات النفوس فرض توطين النفس عليه »^(٤).

العقل من حيث تعريفه :

يقول الجرجاني صاحب « التعريفات » : « جوهر مجرد عن المادة في ذاته ، مفارق لها في فعله .. وقيل : العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان ، وقيل : العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل ، وقيل : العقل قوة للنفس الناطقة ، وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة ، وأن الفاعل في التحقيق هو النفس ، والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة إلى القاطع ، وقيل العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة ، وسميت نفساً لكونها متصرفة ، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك »^(٥).

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٤

(٢) المصدر نفسه : ص ١٥

(٣) المصدر نفسه : ص ١٧ ، ١٨

(٤) المصدر نفسه : ص ١٦ ، ١٧

(٥) الجرجاني : التعريفات ص ١٠١

العقل من حيث وظيفته :

يقول التهانوى صاحب « كشف اصطلاحات الفنون » :

« وعمله إدراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية الملحقة بسبب المادة في الوجود الخارجى من الكم والكيف والأين والوضع وغير ذلك ، وحاصله إدراك شيء كلى أو جزئى مجرد عن اللواحق الخارجية وإن كان التجرد حصل بالتجريد فإن المجردات كلية كانت أو جزئية معقولة ، لكنها محتاجة إلى الانتزاع والتجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل ، وأما الماديات الجزئية فلا تتعقل بل إن كانت صوراً تدرك بالحواس وإن كانت معانى فبالوهم النابع للحس الظاهر »^(١).

العقل من حيث موضوعاته :

يقول الجيلانى صاحب « توفيق التطبيق » .

« اعلم أن كل مايتصور فى العقل إما ضرورى الوجود باعتبار أنه فى الخارج ، أو ضرورى العدم فى الخارج ، أو لم يكن ضرورى الوجود والعدم فى الخارج بل له فى حد ذاته فى الخارج صلاحية الوجود والعدم ويسمى الأول واجباً ، والثانى ممتمناً ، والثالث ممكناً »^(٢).

العقل من حيث إدراكاته :

يقول يوسف كرم صاحب « العقل والوجود » :

« إنه قوة فى الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية »^(٣).

« يدرك العقل أولاً ماهيات الماديات أى كنهها لا ظاهرها ويدرك ثانياً معانى عامة كالوجود ، والجوهر ، والعرض ، والعلية والمعلولية ، والغاية والوسيلة ، والخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، والحق والباطل . ويدرك ثالثاً علاقات أو نسباً

(١) التهانوى ، كشف اصطلاحات الفنون ص ١٠٢٦

(٢) الجيلانى : توفيق التطبيق ص ٩

(٣) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٤

كثيرة : كالعلاقة بين أجزاء الشيء الواحد ، وعلاقات الأشياء فيما بينها ، وعلاقات المعاني التي ذكرناها الآن ، والعدد والترتيب : فهذه المدركات غير مادية فلا ينفذ الحس إليها بحال ، وليست العلاقة أو النسبة موجوداً واقعياً ، وإنما الموجود طرفاها ، فإدراكها إدراك معنى غير مادي . ويدرك العقل رابعاً مبادئ عامة في كل علم وفي العلوم إجمالاً ، وليس في التجربة شيء عام . ويدرك بخامساً وجود موجودات غير مادية ، كالنفس والله وخصائصهما الذاتية ، وذلك بالاستدلال بالمحسوس على المعقول أو بالمعلول البادئ للحواس على العلة الخفية عليها . وسادساً وبالاستدلال أيضاً يؤلف الفنون والعلوم ، مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية ^(١) .

بعد أن تعرفنا على قطبي النقل والعقل بقي لنا أن نتعرف على علاقتهما بمذاهب : المعتزلة ، والسلف ، والأشاعرة ؛ لنعرف موقف كل من الاثنين الآخرين .

(١) يوسف كرم : العقل والوجود ص ٤

(٢) الشهرستاني . الملل والنحل ص ٥٦ ج ١

منهج المعتزلة

العقل والنقل :

قال الشهرستاني : « وقال أهل العدل . المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل »^(١).

وقال السيوطي : « أما سائر الفرق فطلبوا الدين لا بطريقه ؛ لأنهم رجعوا إلى معقولهم وخواطهم وآرائهم ، فطلبوا الدين من قبله . فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم فإن استقام قبلوه ، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه ، فإن اضطروا إلى قبوله حرفوه »^(٢) لعله قد تبين من ذينك القولين مدى احتفال المعتزلة بالعقل ، واحترامهم له كمصدر للمعرفة وكمعيار لامتحان المعارف .

ولعلك بالغ بهذا المدى متناه إذا وقفت على بعض تعريفاتهم لهذا المصدر ولذاك المعيار ، قال أبو الهذيل العلاف مُعرِّفاً العقل كمصدر بأنه « القوة على اكتساب العلم ، وبأنه القوة التي يفرق الإنسان بها بينه وبين باقي الأشياء »^(٣).

وقال معرفاً إياه كمعيار « إننا نميز الأشياء الواحد من الآخر بواسطة العقل ، والعقل الحسى إنما نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول »^(٤) وغاية ما يقال في هذين القولين ، أن أبا الهذيل يميز العقل عن المحسوسات عينها ويعترف له بالقدرة على اكتساب العلم وبالقدرة على تحويل المحسوس إلى معقول ونقل مافي الأعيان إلى الأذهان .. فإذا كان ذلك كذلك وكان العلم يقوم على الكليات ، كان العقل بذلك هو القدرة على تعميم الجزئيات والوصول إلى الكليات واستخلاص القانون العام ، ناهيك عما يضيفه العلاف إلى العقل من قدرة على إدراك العلاقات بين الجزئيات والشيئيات فيكون مفارقاً لهذه الأخيرة ، ملزماً الكل والمجرد ؛ لأن العلاقات ليست سوى معاني مجردة .

(١) جلال الدين السيوطي . صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ١٦٦

(٢) البير نصرى نادر . فلسفة المعتزلة ص ٣٤ ج ٢

(٣) المصدر نفسه ص ٣٤ ج ٢

ويأتى الجبائي - مفكر المعتزلة العظيم - بوظيفة جديدة للعقل مؤادها أنه يرشد الإنسان سواء السبيل حتى لا يكون كالمجنون فيما يصدر من تصرفات ، زد على ذلك قوله إن « العقل هو العلم » ^(١).

وهكذا يخلص الجبائي إلى أن العقل جامع لوظيفتي النظر والعمل . وبالجمله ، يرى المعتزلة في العقل مصدراً للمعرفة ، ومعياراً للمعارف فيقبل أو يرفض مايراه أهلاً لذلك أو لذلك .

على أن المعتزلة أو عقليّ الإسلام أو بروتستانه كما يسمون أحياناً ، لا ينكرون النقل ، ولكنهم يقولون : إنه لا يصح أن يحىء النقل مخالفاً للعقل بأى حال من الأحوال . ولو أن خلافا ظاهرياً تبدى بين المنقول والمعقول ، لزم تأويل الأول على ضوء الثانى فليس ثمة ما يعارض العقل أبداً .

فمثلاً « النظام ذو نزعة نقدية في تفكيره ، فهو يتناول ما يصل إليه علمه ويزنه بميزان العقل وعلى هذا الأساس يقبله أو يرفضه ، وهو على هذا الأساس يصحح الحديث أو يزيفه ويتأول نصوص القرآن ، وهو فى كل أبحاثه يحكم العقل ، وهو أدواته ، ولا يعتمد على النص بقدر ما يعتمد على العقل » ^(٢).

ولم يكن للعقل عندهم هذا المقام الرفيع الذى تقاس به آيات الدين ومعطيات العلم فحسب ، بل قالوا بالتزامات عديدة يستلزمها وجود العقل فى الإنسان ؛ منها مثلاً معرفة الله قال الشهرستاني : « ويجب معرفة الله بالدليل من غير خاطر ، ومن قصر المعرفة استوجب العقوبة أبداً » ^(٣).

ولقد « وافق النظام جمهور المعتزلة ولاسيما أبو الهذيل العلاف فى أن الإنسان إذا كان عاقلاً قادراً على النظر ، وجب عليه معرفة الله بالنظر والاستلال » ^(٤).

(١) البير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة ص ٣٥ ج ٢

(٢) محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام ص ٥٢

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٩ ج ١

(٤) محمد عبد الوهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام ص ٨٦

ويضيف أبو الهذيل قوله : « إنه يلزمه في الحالة الثانية من معرفته بنفسه أن يأتي مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى فعله ، حتى إن لم يأت بذلك كله في الحالة الثانية من معرفته بنفسه ومات في الحالة الثالثة ، مات كافراً وعدواً لله مستحقاً للخلود في النار »^(١).

ويضيف بشر بن المعتمر قوله : « عليه أن يأتي بالمعارف العقلية في الحالة الثالثة مع معرفته بنفسه ؛ لأن الحالة الثانية حال نظر وفكر ؛ فإن لم يأت بها في الحالة الثالثة مات كافراً وعدواً لله مستحقاً للخلود في النار » .

وهكذا رأيت المعتزلة أن الدليل العقلي دليل وجوب إلزامي ، واجب على العاقل ملزم به ، وإلا استحق غير الواصل به إلى الله عذاب الحريق .

وليس هذا فحسب بل إن العقل قادر أيضاً على امتحان الأمور الأخلاقية ، والتمييز بين الحسن والقبيح بقوته الذاتية وحدها وحتى قبل ورود الشرع .

قال الشهرستاني عن العقل : « ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح فيقدم على الحسن كالصدق والعدل ، ويعرض عن القبيح كالكذب والجور »^(٢).

ناهيك عما قالوا به من طاعات لا يقصد بها وجه الله ، ولا التقرب إليه كالقصد إلى النظر الأول .

التوفيق :

قلنا ونقول : إنه قد كان يبدو للمعتزلة في بعض الأحاديث تعارض ظاهري بين النقل والعقل ، فكان لزاماً عليهم أن يوفقوا بين القطبين ليصونوا العقل مع عدم الإخلال بتعليم الدين .

من ذلك التعارض الظاهري الذي بدأ بين بعض الآيات وبين بعض الآراء في مشكلة تنافي الأشياء . فهم مع اتفاقهم على وجوب التناهي من حيث الأول

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٧٨

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٧٠ ج ١

والبدائية ؛ لأن هذا من مسلمات الدين الصريحة، وهو رأى طبيعي من وجهة نظر الدين بوجه عام - اختلفوا في مسألة التناهي من حيث الآخر والنهاية .

فأما جهنم بن صفوان - وإنما نحىء على ذكره بالعرض ولا بالذات - « فإنه ذهب إلى وجوب فناء كل شيء حتى الجنة والنار ومن فيهما ، بحيث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العالم ؛ وجهنم يرى وجوب ذلك وأنه هو معنى الآية القرآنية : « هو الأول والآخر »^(١).

« أما الإسكافي والنظام فيذهب إلى أن المحدثات - العالم أو الحركة أو الزمان - وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلي بداية فإنه لا يتحتم أن تكون لها نهاية ؛ لأن هذا رهن بمشيئته الله ، فهو إن شاء أبقاها بقاء الأبد . يقول الإسكافي مثلاً : « إنما تبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبتدىء منه لأشياء قبله ، استحال وقوع شيء منها ؛ وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أولاً ابتدأت منه . وإن كان المبتدىء لها من لا يجوز عليه التغير ، جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها » ويقول : « في إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله ؛ وهذا محال وليس في إيجاب أن فعلاً بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله »^(٢).

« أما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تنتهي من آخرها كما أنها متناهية من أولها ؛ لأنه لو أمكن أن تكون لا متناهية من آخرها لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها ، « وكما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل وتناهي المحدثات - إلى جانب أدلة عقلية معروفة عند أبي الهذيل - هو عند هذا المفكر نتيجة دليل استنباطي نظري يصوغه أبو الهذيل على الوجه التالي « وجدت المحدثات ذات أبعاد ؛ وما كان كذلك

(١) محمد عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٩

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩

فواجب أن يكون له كل وجميع . ولو جاز أن تكون أبعاد لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاد . فلما كان هذا محالاً ، كان الأول مثله . ولذلك ذهب أبو الهذيل إلى أن هذا العالم لا بد أن يرد عليه في اليوم الآخر سكون دائم بعد اجتماع الآلام والسعادات في أهل الآخرة ^(١) .

قال : « إن حركات أهل الخلد ينقطع ، وإنهم يصيرون إلى سكون دائم لا يقدر على تحريك شيء من أعضائهم ولا على البراح من مواضعهم ، وفي ذلك السكون تجتمع اللذات لأهل الجنة ، وتجتمع الآلام لأهل النار ، فيظلون إلى الأبد ساكنين كالجماد مثلذذين » ^(٢) .

« والذي دعا أبا الهذيل إلى هذا الرأي هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ، ورغبته في تحاشي كل مامن شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية في صفة اللاتناهي » ^(٣) .

ذلك هو منهج المعتزلة : أصالة وطرافة وابتداع وابتكار .

(١) محمد عبد الهادي أبو ريعة . رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٩

(٢) زهدي حسن جاد الله رسالة في المعتزلة ص ٥٦

(٣) محمد عبد الهادي أبو ريعة . رسائل الكندي الفلسفية ص ٣٠

منهج السلف

النقل والعقل :

قال الإمام أحمد بن حنبل في نبذة عن العقيدة ^(١): « ثم بعد كتاب الله ، سنة النبي ﷺ ، والحديث عنه ، وعن المهديين أصحاب النبي ﷺ والتصديق بما جاءت به الرسل ، واتباع سنة النجاة ، وهي التي نقلها أهل العلم كابراً عن كابر » ^(٢).

ويضيف ابن تيمية تلميذ ابن حنبل « فإن الشرع قول المعصوم الذي لا يخطئ وخبر الصادق الذي لا يقول إلا حقاً ، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض ، فأنا لا أثق برأيي وعقلي في هذه المطالب العالية الالهية ، ولا يخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول بعقله ما يعلم أنه باطل ، فما من هؤلاء أحد إلا وقد علمت أنه يقول بعقله ما يعلم أنه باطل بخلاف الرسل ، فإنهم معصومون ، فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم يذك قولهم ذلك المعصوم خبر الصادق المصدق ، ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالصواب ، وأليق بأولى الأبواب » ^(٣).

ويضيف السيوطي تلميذ ابن تيمية « وأما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة إمامهم ، وطلبوا الدين من قِبَلِهِمَا ، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرم عرضوه على الكتاب والسنة ، فإن وجدوه موافقاً لهما قبلوه ، وشكروا الله عز وجل حيث أراهم ذلك ووقفهم عليه ، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ماوقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة » ^(٤).

وأخيراً يقول الصنعاني : « واعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة

(١) انظر تحقيق الكتاب للأستاذ حامد الفقى بعنوان « الصلاة وبها نبذة عن العقيدة » .

(٢) أحمد بن حنبل . الصلاة وبها نبذة عن العقيدة ص ٤٢

(٣) ابن تيمية .. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ١١٠ ج ١

(٤) جلال الدين السيوطي ، صون المنطق و الكلام عن فن المنطق والكلام ص ١١٦ .

التعقل ؛ فإنهم أسسوا دينهم على المعقول وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً له ، وأما أهل السنة فقالوا : الأصل في الدين الاتباع »^(١).

وبعد : فلعلك واجد فيما بسطنا مدى احتفال أهل السلف بالنقل كتاباً وسنة ، فمنهما تتبع الحقائق ، وعليهما يعول في الوقوف على الدقائق .

على أن السلف وإن قدموا النقل فهم لا يلغون العقل ، وإن قبلوا العقل فهم يجعلون له مدى لا يتجاوزه ، وحداً لا يتعداه .

إذاً ليكن العقل على « قدر ما ورد به الكتاب والسنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصدر وسكون القلب »^(٢).

فهم يعترفون بالعقل ، وباستخدامه في معرفة الله ، وبلوغ التوحيد ، وتصديق الرسول في الحدود التي رسمها النقل ، فلا كلام إلا فيما أمر الله بالكلام فيه ، وبالمنهج الذي أشار إليه إن في الإيمان أو في الاستدلال ولو أن تعارضاً ظاهرياً بدا بين القطبين ، فالنقل أولى بالشهادة له والتسليم به . يقول « شيخ الإسلام » ابن تيمية : « إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع ؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما يخبر به ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل »^(٣).

أما « وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوات الأنبياء وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يعلم إلا بالخبر ، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم ، ونفس النبوة تتضمن الخبر فإن النبوة مشتقة من الإنباء وهو الإخبار بالمغيب فإن النبي يخبر بالمغيب ويخبرنا بالمغيب »^(٤).

(١) المصدر نفسه ص ١٨٢

(٢) المصدر نفسه ص ١٧١

(٣) ابن تيمية . موافقة صحيح المنقول الصحيح المنقول ص ٨٠ - ١

(٤) المصدر نفسه ص ١٠٤ ج ١

: « فإذا كان الأمر كذلك فإن علم الرجل بالعقل أن هذا رسول الله ، وعلم أنه أخير شيء ، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره - كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه وألا يقدم رأيه على قوله ، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه » ^(١).

ومن ثم حق للنقل أن يكون هو المشرع وهو المقنن وهو الموجب ولا كذلك العقل .

: « فهو لا يوجب شيئاً على أحد ولا يدفع شيئاً عنه ولا حظ له في تحليل حرام أو تحريم حلال ، ولا تحسين ولا تقييح ؛ ولو لم يرد السمع ماوجب على أحد شيء ، ولا دخلوا في ثواب ولا عقاب واستدلوا بذلك : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ ^(٢) وبقوله تعالى : ﴿ رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ ^(٣) وقال تعالى حاكياً عن الملائكة فيما خاطبوا به أهل النار : ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَىٰ ﴾ ^(٤) فأقام الحجة عليهم ببعثه الرسل فلو كانت الحجة لازمة بنفس الفعل لم يكن بعثه الرسل شرطاً لوجوب العقوبة » ^(٥).

من كل ما فات يتبين لنا أن مذهب السلف لا يُلغى العقل بل يعترف به كمؤكد للإيمان بالله ، وكمؤيد لصدق الرسالة ، ولكن تبعاً للمنهج الذي خطه القرآن في الإيمان والاستدلال ، فطبيعي ألا يفهم الدين إلا بمنهجه .

(١) المصدر نفسه ص ٨٢ ج ١

(٢) سورة الإسراء ، الآية ١٥

(٣) سورة النساء ، الآية ١٦٥

(٤) سورة الزمر ، الآية ٧١

(٥) جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ١٧٨

ولما كان العقل محجوزاً ومنوعاً عن مجاوزة نطاقه إلى ما وراء قدرته على الإدراك ، وجب عليه السكوت عما لا طاقه له به ولا قدرة له عليه ، وتفويض أمره إلى النقل كتاباً وسنة .

التحقيق :

يقول « شيخ الإسلام » متكلماً عن التأويل ، مميّزاً بينه عند المعتزلة وبينه عند السلف في كتابه « الإكليل في التشابه والتأويل »^(١) : إنه عند أصحاب المذهب الأول عبارة عن « صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح للدليل يقتزن به »^(٢) أى هو تحريف الكلم عن مواضعه بينما هو عند أصحاب المذهب الآخر « التحقيق أو التحقق أى عندما تكون آية طلب ، فتأويلها تحقيقها وكذلك آيات النهي والأمر »^(٣) وتأويل رؤيا يوسف عليه السلام هو تحقيقها ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾^(٤) ولو أن تنازعا حصل في شيء فليرد إلى الله والرسول وذلك ﴿ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾^(٥) ؛ أى أحسن عاقبة ومصيراً .

وعليه فهذا التأويل هو تأويل فعل لا تأويل قول ، وتأويل ماعدا ذلك هو رده الى الكتاب والسنة . وشتان إذن بين تأويل كهذا وتأويل يذهب إلى تحريف الكلم عن مواضعه ، وإخراج المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح للدليل عنده .

أما في مواضع الذات والصفات وما أشبه ، فإنهم يتبعون فيها التفويض أى فهم الصفات وإثباتها على ماهى عليه من غير صرف لمعناها على وجه مامن الوجوه .

قال أنس بن مالك : « الاستواء معلوم والكيف مجهول » فمعنى قوله « الاستواء معلوم » أنه قد فهم ، ومعنى قوله « الكيف مجهول » أنه قد فوض .

(١) انظر الكتاب من كتب أخرى بعنوان « مجموعة الرسائل الكبرى » .

(٢) ابن تيمية . مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٣

(٣) المصدر نفسه . ص ١٤

(٤) سورة يوسف آية ١٠٠

(٥) سورة النساء ، الآية ٥٩

وقال أحمد بن حنبل : « إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وإن علمنا تفسيره ومعناه » .

ولذلك رد ابن حنبل على الزنادقة والجهمية في تأويلهم ، وفسر جميع الآيات المتشابهة ، وبهذا ينتفى الظن بأن مذهب السلف هو الوقوف عند الصفات وعدم فهمها ، فهذا الظن لاهو عند أهل السلف ولاهو عند من تبعهم .

قال مجاهد : « عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته ، أقف عند كل آية وأسأله عنها » .

وقال ابن مسعود : « ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيم نزلت » .
وقال الحسن البصري : « ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها » .
ذلك هو منهج السلف ، أصالة وطرافة وابتداع وابتكار .

منهج الأشاعرة

ربط ما بين المنهجين :

« فمنهجهم هو المزاوجة بين النص والعقل ، أو هو محاولة إدراك النص في ضوء العقل ، أو السير وراء العقل في حدود الشرع ؛ لأن العقل إذا ترك شأنه اتبع هواه ، ولكنه بالشرع يتبع هداه » (١).

ويقول أبو الحسن الأشعري في « مقالات الإسلاميين » : « إن الإنسان عندما مايكمل عقله ، يدرك الحقائق الأساسية وهي معرفة الله ومعرفة الخير والشر » (٢).

ويقول في « الإنابة عن أصول الديانة » : « التمسك بكتاب ربنا عز وجل ، وسنة نبينا محمد ﷺ ، وماروى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به أحمد بن حنبل قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون ؛ لأنه الإمام الفاضل . وجملة قولنا إننا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، ومارواه الثقات عن رسول الله ﷺ ولانرد من ذلك شيئاً » (٣).

يتبين لنا مما سبق أن مذهب الأشاعرة ماهو إلا محاولة للربط بين المعتزلة من ناحية والسلف من ناحية أخرى ، بين من استعمل لغة العقل الفاترة ومن استعمل لغة الإيمان الثائرة ، وخرج لنا بمنهاج جديد أحيا به مذهب أهل السنة الذي جمد على حرفية النصوص حتى طغى عليه مذهب المعتزلة أو كاد .

وهكذا أصبح منهج علم الكلام المجدد منهجاً حقيقياً لأسس الإيمان ، مستنداً إلى براهين عقلية ، خادماً لمذهب أهل السنة . وهكذا سمي أصحاب هذا المذهب بسنية الإسلام .

(١) حمودة غراب : الأشعري ص ٦٨ و ٨٧ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٤٨٠ ج ٢ .

(٣) الأشعري : الإنابة ص ٨ .

على أن الأشعرى رغم توسطه بين مذهب المعتزلة ومذهب السلف ، قد حمل على الأول كثيراً ومال إلى الثاني أكثر ، فبالإيهن العقلية نصر عقائد أهل السنة الإيمانية ، ميالا إلى السلف حاملا على الاعتزال .

« ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السنة ، وكانت المعتزلة قبل ذلك قد رفعوا رءوسهم ، فجرهم الأشعرى حتى دخلوا في أقماع السمسم » ^(١).

ويحكى لنا طاش كبرى زاده عن المناظرة المشهورة التي دارت بين الأشعرى وأستاذه المفكر المعتزلى الكبير أبى على الجبائى فمازال به حتى أفحمه قال :

« تناظر مع الجبائى يوماً وسأله عن ثلاثة إخوة ماتوا : الأكبر منهم مؤمن برتقى ، والأوسط كافر فاسق شقى ، والأصغر مات على الصغر لم يبلغ الحلم ؛ فقال الجبائى : أما الزاهد ففى الدرجات ، وأما الكافر ففى الدرجات ، بناء على أن ثواب المطيع وعقاب العاصى واجبان على الله تعالى عندهم ، وأما الصغير فمن أهل السلامة لا يثاب ، ولا يعاقب .

فقال الأشعرى ، إن طلب الصغير درجات أخيه الأكبر فى الجنة ؟ فقال الجبائى : يقول الله تعالى الدرجات ثمرة الطاعات قال الأشعرى ، فإن قال الصغير ليس منى النقص والتقصير فإنك لو أبقيتنى إلى أن أكبر لأطعتك ودخلت الجنة . قال الجبائى : يقول البارى تعالى قد كنت أعلم منك أنك لو بقيت لعصيت ودخلت العذاب الأليم فى درجات الجحيم ، فإن الأصلح لك أن تموت صغيراً .

فقال الأشعرى : إن قال العاصى المقيم فى العذاب الأليم منادياً من بين درجات النار وأطباق الجحيم : يا إله العالمين يأرحم الراحمين ! لم راعيت مصلحة أخى دونى وأنت تعلم أن الأصلح لى أن أموت صغيراً ولا أصير فى السعير أسيراً ، فماذا يقول الرب ؟ فهت الجبائى فى الحال وانقطع عن الجدال » ^(٢).

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ص ٢٣ ج ٢

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة : ص ٣٦ ج ٢

إلا أن الأشعرى رغم توسطه بين قطب العقل وقطب النقل ، قد حمل على الأول ومال إلى الثاني يقول الدكتور أبو ريده في تعليقه على دى بور : « ليس للعقل عن الأشاعرة من الشأن ماله عند المعتزلة ، فهو لا يوجب شيئاً من المعارف ، ولا يقتضى تحسينا ولا تقييحاً ، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد ولا لطفاً ولا شيئاً من هذا ، والواجبات كلها واجبات بالسمع » ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب »^(١).

ويقول الشهرستاني باعتباره ميالاً إلى المذهب الأشعرى محتجا له معولا عليه : « والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضى تحسناً وتقييحاً ، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب قال الله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾^(٢) وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي ، يجب بالسمع دون العقل ، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل ، لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف ، وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة يقتضى نقيضه من الوجه الآخر »^(٣).

ويضيف الشهرستاني قوله : « وماورد به السمع من الأخبار عن الأمور الغائبة مثل القلم واللوح والعرش والكرسي والجنة والنار فيجب إجراؤها على ظاهرها والإيمان كما جاءت ؛ إذ لا استحالة في إثباتها ، وما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلية في الآخرة مثل سؤال القبر والثواب والعقاب فيه ، ومثل الميزان والحساب والصلاة وانقسام الفريقين « فريق في الجنة وفريق في النار » حق ويجب الاعتراف به ، وإجراؤها على ظاهرها إذ لا استحالة في وجودها »^(٤).

ومثل هذا الإعلاء الساطع للنقل نجده أيضاً عند متكلم أهل السنة المشهور أبي حامد الغزالي ، على صورة أكثر حصافة . وذلك في المشكلة التي عرضنا لها آنفاً وهي مشكلة « تناهي الأشياء » .

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٩٢

(٢) سورة الإسراء الآية : ١٥ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٣٩ ج ١

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٤٢ ج ١

إذ يرد الغزالي على أبي الهذيل العلاف رداً يذكرنا بإفحام الأشعرى لأبي على الجبائي ، « فيرفض رأى أبي الهذيل ، ويقول : « ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول » وهو يرى أن ما يذهب إليه أبو الهذيل من أنه « كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل » رأى فاسد ؛ لأن كل المستقبل - كما يقول الغزالي - لا يدخل قط في الوجود لامتلاحقاً ولا متساوفاً ؛ والماضى قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوفاً . وعلى هذا الأساس لا يستحيل في نظر الغزالي من حيث العقل أن يبقى العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يقيه الله وأن يفنيه والمعول في معرفة ذلك على الشرع الذى يخبر بوقوع أحد قسمي الممكن لاعلى العقل النظرى ؛ لأن الأمرين بالنسبة للعقل لسيان ^(١) .

ومن متكلمي أهل السنة من يتكلم عن العقل ومهمته بصورة أخرى ، قال السيوطى :

ومن أهل السنة من قال بلفظ آخر قال : إن الله لا يعرف بالعقل ولا يعرف مع عدم العقل ، ومعنى هذا أن الله تعالى هو الذى يعرف العبد ذاته فيعرف الله بالله لا بغيره لقوله تعالى : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ ^(٢) والآيات فى هذا المعنى كثيرة . وقد ثبت أن النبى ﷺ قال : « والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا » فهذه الدلائل دلت أن الله تعالى هو المعروف إلا أنه إنما يعرف العبد نفسه مع وجود العقل ؛ لأنه سبب الإدراك والتمييز لامع عدمه ؛ لأن الله تعالى قال : « إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » وقال : « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب » وقال تعالى مخبراً عن أصحاب النار : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ ^(٣) والله يعطى العبد المعرفة

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ص ٣٠

(٢) سورة القصص ، الآية ٥٦ . (٥) سورة الملك ، الآية ١٠ .

(٣) سورة الرعد ، الآية ٤ .

(٤) سورة ق ، الآية ٣٧ .

بوحديته إلا أنه لا يحصل ذلك مع فقد العقل»^(١):

وبالجملة يمكن القول بأن الأشعرى قد كان مرناً نفاذ البصيرة ، فجاء بمنهج ربط به مابين المنهجين ؛ فأضاف إلى حرارة الإيمان المنعشة ، وقوى الاعتماد الملهمة ، مفاتن براهين العقل المجردة .

وكان هذا هو السبب في أن نصره جماعة من أكابر نظار الإسلام ، وناظروا على قوله ، واحتجوا لمذهبه . من هؤلاء أبو بكر الباقلاني ، وأبو بكر بن فورك ، وإمام الحرمين ، والإسفرائيني ، وأبو حامد الغزالي ، وفخر الدين الرازي وغيرهم .

وكان هذا أيضاً هو السبب في اشتها مذهبه وانتشاره في جميع بلاد الإسلام ، بحيث لم تبق مصر من الأمصار ولا قطر من الأقطار إلا وتسوده تعاليم الأشاعرة . ذلك هو منهج الأشاعرة ، أصالة وطرافة وابتداع وابتكار .

وبعد .. فإذا كانت كل المناهج كذلك فهل النتائج مثل ذلك ؟

للإجابة عن هذا السؤال انتخبنا مشكلتين من بين عديد من المشكلات التي يزخر بها ميراث الإسلام .

وهاتان المشكلتان فضلاً عن أهميتهما ، تكون أخراهما لازمة لأولاهما ؛ والأولى نصيب الله فيها أكبر إذ تتعلق بمشكلة الألوهية ، وهي التوحيد ؛ ونصيب الإنسان في الثانية أكبر إذ تتعلق بمشكلة الإرادة الإنسانية ، وهي حرية الإرادة ، وتسمى تارة بالعدل الإلهي ، وطوراً بالجبر والاختيار .

وعموماً كانتا من أخطر مشكلات الإسلام إن لم نقل عينتا مجرى تاريخه إلى حد كبير .

(١) بجلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ١٨٠

الفصل الثالث

التوحيد وحرية الإرادة التوحيد

المعتزلة :

الصفات :

وصف الله تعالى نفسه في كتابه الكريم بأسماء كثيرة قال : ﴿ وَلِلَّهِ
الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ ﴾^(١) .

وقال رسول الله ﷺ في حديثه الشريف : « إن لله تسعة وتسعين اسماً من
أحصاها دخل الجنة » .

وكل اسم من هذه الأسماء إنما يدل على إحدى الصفات .
وعليه كان طبعياً لدى المسلمين أن يعرفوا أسماء الله فيدعوه بها ، ويحسبونها
فيدخلوا الجنة .

ورأت المعتزلة أن الله « واحد ليس كمثله شيء ، ليس بجسم ولا شبح ، ولا
جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ولا شخص ، أى أن الله ليس كائناً مادياً ، ولا
جسماً إنسانياً أو حيوانياً ، لا يتكون من جواهر ، ولا تلحقه أعراض ، لأنه « لا

(١) سورة الأعراف ، الآية ١٨٠

لون له ولا مجسة ولا طعم ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق « وهو لا يتحرك ؛ لأن الحركة تستلزم نقلة ، والنقطة تستلزم وجود مكانين : مكان أول موجود فيه ، ومكان آخر منقول إليه ، وهو غير ساكن ؛ لأن السكون عجز ، والعجز على الله محال ، وهو غير متحيز في مكان ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين ولا شمال ، وأمام وخلف ، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، وهو غير محدود بالزمان ، بل أزلى قديم ، ذاته بسيطة لا تتجزأ « ولا تتبعض ، وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء « وهو غير متناه ، وغير محدود ، ولا يستطيع الوهم أن يصل إلى إدراكه . « لم يزل أولاً سابقاً ، متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، لم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك « ولا يشارك الله في القَدَم موجود سواه « قديم ، والقَدَمُ أخص وصف ذاته ، لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ؛ لأن الصفة وصف الواصف ، ولم يكن في الأزل واصف ولا اسم ، هو التسمية ولم يكن في الأزل مسمى ، إنه شيء لا كالأشياء ، عالم قادر لا كالعلماء القادرين ، حتى لا كالأحياء لا إله سواه « ^(١) .

تلك هي نظرية المعتزلة في الصفات ، أو بتعبير صحيح في نفى الصفات ، أو بتعبير أصح في الصفات على أنها سلوب . وهي فضلاً عما فيها من ذاتية وصلة بنظرة الإسلام في الوجدانية ، تقرر الوحدة الإلهية المطلقة كأروع ما يكون تقرير . وقد نقلناها عن الأشعرى الذى نقلها عن المعتزلة . ويحكى لنا الشهرستاني كيف كان واصل بن عطاء « شيخ المعتزلة الأول » حريصاً الحرص كله على توحيد الله القديم قال : « القول بنفى صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والحياة كانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة ، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، قال : من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين » ^(٢) .

(١) على سبيل النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٧١

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦١ ج ١

ويقول واصل بن عطاء ، في نفى الصفات القديمة كالعلم والقدرة والحياة : « إن إثبات صفات قديمة بخوار الذات ، هو إثبات إلهين قديمين ، ومحال وجود إلهين قديمين ؛ لأن القدم وصف لذات واحدة »^(١).

وإذا كان الاتجاه العام لمذهب الاعتزال هو كما خططه واصل بن عطاء « شيخ المعتزلة الأول » من إنكار صفات الله القديمة وخاصة صفات الذات كالعلم والقدرة والحياة ، فإن أتباع واصل يختلفون في التصوير وإن اتفقوا في التصور . قال أبو الهذيل : « إذا قلت إن الله عالم أثبتَّ الله علماً هو الله ونفيت عنه الجهل ، وإذا قلت إن الله قادر أثبتَّ الله قدرة هي الله ونفيت عنه العجز ، وإذا قلت إن الله حي أثبتَّ الله حياة هي الله ونفيت عنه الموت ، وهكذا في سائر الصفات »^(٢).

وقال النظام : « معنى القول إن الله عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى حي إثبات ذاته ونفى الموت عنه ، وهكذا في سائر الصفات »^(٣).

وبوجه عام يمكن أن نستنتج من قول أبي الهذيل : « هو عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هي هو ، وهو حي بحياة هي هو »^(٤) - مع تعميم هذا المعنى على جميع الصفات الإلهية ، فمعنى أن الله قديم هو إثبات قدم الله هو الله - « إن أبا الهذيل يذهب بوحدة الذات الإلهية إلى أقصى حد ، ولا يقبل إطلاقاً ، أن يحمل على تلك الذات صفة من الصفات مستقلة عنه ، فالذات هي كل شيء ، أو الذات والصفات شيء واحد ، أو أن الصفات وجوه للذات ، أما حمل صفة على الذات ، أو تعدد الصفات التي تحمل على الذات فتؤدي : إما إلى تثنية الذات ، وإما إلى تعدد الذات »^(٥).

(١) المصدر نفسه : ص ٦٨ ج ١

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص ٢٥٥ ج ١

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٢٧٧ ج ١

(٤) على سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٩٢ ، ٩٣

(٥) المصدر نفسه ، ص ٩٤

وإذا كان الشهرستاني قد قال : « وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قديراً ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة »^(١).

فقد قال الأشعري ، « إن الله عالم قادر حي بنفسه لا يعلم وقدرة وحياة ، وأطلقوا أن الله عالماً بمعنى أنه عالم ، وله قدرة بمعنى أنه قادر ، ولم يطلقوا ذلك على الحياة ، ولم يقولوا له حياة ولا قالوا سمع ولا بصر ، وإنما قالوا قوة وعلم ؛ لأن الله سبحانه أطلق ذلك »^(٢).

خلق القرآن :

وتتبع هذه المشكلة مشكلة الصفات ، ورأت المعتزلة أن القرآن مخلوق ومحدث وجديد .

والذي حدا بأبي الهذيل إلى هذا القول هو نظريته للقرآن على أنه عرض ، والعرض بطبيعة الحال لا بد وأن يكون حادثاً . واتبع الإسكافي أبا الهذيل فيما ذهب إليه .

والذي حدا بالنظام إلى هذا القول أيضاً ، هو نظريته للقرآن على أنه جزء من كلام الله ، ولما كان كلام الله جسماً بحسب النظام كان القرآن بالتبعية جسماً ، والجسم بطبيعة الحال لا بد وأن يكون حادثاً .

وبالجملة فإنهم تمشوا مع الاتساق المذهبي الذي كان من دعائمه أو من أصوله إنكار الصفات كنزوات قديمة قائمة وراء الذات ؛ لما في ذلك من إيذان بتعدد القدماء .

ولما كان القرآن جزءاً من كلام الله فقد طبقوا عليه ما طبقوه على الكلام بوجه عام ، ولما كان الكلام مخلوقاً كان القرآن مخلوقاً بدوره .

ولكن كيف خلقه الله تعالى ؟ هذا هو السؤال .

(١) الشهرستاني . الملل والنحل ص ٦١ ج ١

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٢٢٤ ج ١

لا يمكن أن يكون الله قد أحدثه في ذاته ؛ لأنه لو فعل خلق في ذاته الصوت الذى هو جسم وعرض ، فأصبحت ذاته محلاً للأجسام والأعراض ، للمحدثات . ولما كان لا بد للأجسام والأعراض من محل تحل فيه وتقوم به ، كان لازماً أن يحدثه في محل .

واجهت المعتزلة هذين الإشكاليين ، وكان لا بد لها أن تحافظ على البناء المذهبي أن يتصدع ، وتصون تعاليم الدين أن تحدش . وعليه رأت المعتزلة أن الله تعالى متكلم لا بكلام قديم ولكن بكلام محدث ، يحدثه عند الطلب ووقت الحاجة إلى الكلام . وهذا الكلام المحدث ليس حالاً فيه تعالى ولا قائماً به بل خارجاً عن ذاته العلية ، يحدثه في محل فيسمع من هذا المحل ؛ وهذا المحل حسب اشتراط المعتزلة لا بد وأن يكون جماداً .

وهكذا ترى أن قد كان لازماً على مذهب الاعتزال ألا يقول بقديم القرآن وإن قال بقديم الله وتوحيده ؛ إذ لو فعل لكان في ذلك اعتراف بالهين قديمين ومنافاة للواحدانية وتجديف على الله جلاً وعلاً
الرؤية السعيدة :

« أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لا يرى بالأبصار »^(١) واختلفت هل يرى بالقلوب ؟ فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة قالوا مثله : نرى الله بقلوبنا بمعنى أننا نعلمه بقلوبنا ، وأنكر « هشام الفوطى » « وعباد بن سليمان » .

وبالجملة فقد شددت المعتزلة في إنكار « الرؤية السعيدة » بالأبصار ؛ لما تؤدي إليه من التشبيه . فما هي إلا اتصال شعاع بين الرائي والمرئ ويشترط في حصولها البنية ، ومن ثم وجب نفيها نفي استحالة . ولكن ماذا يفعلون أمام النصوص التى تثبت الرؤية ؟ هذا هو السؤال .

« أما الأحاديث فقد كذبوا روايتها كما فعل ابن أبى دؤاد مع أحمد بن حنبل حين ذكر له الحديث . وأما الآيات فاتبعوا فيها الجزء الثانى من منهجهم وهو التأويل الذى يخرج بالمعنى عن مداده الحقيقى »^(٢).

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ٢١٨ ج ١

(٢) زهدى حسن جاد الله رسالة في المعتزلة ص ٨١

وهكذا أوفوا بتهجهم الذى أحبوه وألفوه وجادلوا وناظروا عليه .

مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى :

قال الأشعرى : « اختلفت المعتزلة فى المكان : فقال قائلون : البارىء بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره فى كل مكان ، والقائلون بهذا جمهور المعتزلة « أبو الهذيل » و « الجعفران » و « الإسكافى » و « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » وقال قائلون : البارىء لا فى مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه ، وهو قول « هشام القوطى » و « عباد بن سليمان » و « أبى زفو » وغيرهم من المعتزلة ، وقالت المعتزلة فى قول الله عز وجل : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾^(١) « يعنى استولى »^(٢).

فمثلا « حاول النظام أن يفسر التشابهات التفسير المعتزلى الذى يخرجها عن المفهوم اللغوى ، ويجعل لها مفهوماً معنوياً يمكن أن يتوافق مع سياق المذهب ، فالوجه واليدان وغيرهما تفسر على هذا الأساس : « وإنما نقول وجهاً توسعاً ونعود إلى إثبات الله ؛ لأننا ثبت وجهاً هو هو ، وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء فيقول القائل لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت لم أفعل »^(٣).

واضح إذن أن المعتزلة إنما يلتزمون منهجهم ويلزمون أنفسهم به فهم لا يصفون الله إلا بصفات السلوب ، فالقول بكل ما كان بعلمه أو تدبيره ينفى عنه التحديد . وهم يتأولون الآيات التى تثبت لله المكان والجهة ؛ لأن فى إثباتهما شهادة بالجسمية ، كل هذا لكى يصلوا إلى التوحيد كما أسسوه وحرصوا عليه . وأخيراً كان المعتزلة معقولين إن مع المذهب أو مع الدين .

(١) سورة طه ، الآية ٥

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ص ٢١٧ ج ١

(٣) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١١٩

السلف :

الصفات :

« وكان السلف يخالفهم في ذلك ؛ إذ وجدوا الصفات مذكورة في الكتاب والسنة »^(١).

يقول « شيخ الإسلام » ابن تيمية الحنبلي : « وأمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ في أسماء الرب تعالى وصفاته ، فإن في ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفضيل وإثبات وحدانيته ينفي التمثيل ، ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل ؛ فهذه طريقة الرسل صلى الله عليهم أجمعين »^(٢).

وهذه الطريقة التي أشار إليها شيخ الإسلام في توحيد الله مع إثبات الذات والصفات ، نلمسها بوضوح واضح في العقائد السلفية في صورتها الأولى ، وقبل ظهور الأشعرى عند واحد من أئمة السلف المشهورين هو « أبو حنيفة النعمان » ، في الكتاب المنسوب إليه والمسمى « الفقه الأكبر في علم التوحيد » .
وسنعرض لنظريات الإمام الأعظم في توحيد الله ، وإثبات الذات ، وعدم نفى الصفات .

ففي التوحيد قال : « الله واحد لا في طريق العدد ، ولكن في طريق أنه لا شريك له ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ »^(٣)
الله واحد لا في طريق العدد ، وعلى هذه الصورة لا يطلق على الله ، أما ما يطلق على الله فهو أنه واحد ، ويراد به ألا شريك ولا نظير له ، ولا مثل له بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معاً ، فالله تعالى واحد على معنى لا شريك ولا نظير له ولا يتوهم أن يكون بعده أحد »^(٤).

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٣ ج ١

(٢) ابن تيمية . الرسالة التدمرية ص ٨ ، ٩

(٣) سورة الاخلاص ، الآيتان ٣ ، ٤

(٤) على سامي النشار بشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ١٣٩

« ثم يتكلم عن ذاته فيقول : « إنه شيء » ويستند في هذا إلى الآية ﴿ قُلْ أَشَىءٌ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ ﴾^(١) وهو لا كالأشياء » لقوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىءٌ ﴾^(٢) « إنه شيء أى موجود بذاته وصفاته ، إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتاً وصفة ، أو بمعنى أدق ، إنه شيء لاتدركه الأفهام أو العقول ، والعجز عن درك الإدراك إدراك »^(٣).

و « حين تكلم أبو حنيفة عن الصفات قال « إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية »^(٤).

و « يحدد أبو حنيفة الصفات الذاتية فيقول هي « الحياة والقدرة والعلم والكلام والبصر والإرادة . والفعلية هي التخليق والترزيق والإنشاء والصنع والإحياء والإماتة والإنبات والإنماء والتصوير » ثم يعود أبو حنيفة فيؤكد مرة أخرى : « أن الله لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه » ومعنى هذا أن الله ، مع صفاته وأسمائه كلها ، أزل لامبدأ له ، وأبدى لا نهاية له .

« لم يحدث له صفة ولا اسم » لأنه لو حدث له صفة من صفاته ، أو زالت عنه ، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً ، وهذا محال » لم يزل عالماً بعلمه الذى هو صفته الأزلية ، لا بعلم لاحق يلزم منه جهل سابق » والعلم صفة فى الأزل ، وما ثبت قدمه استحالة عدمه ، فعلمه أزل أبدي منزّه عن قبول الزيادة والنقصان « قادراً بقدرته » والقدرة صفة فى الأزل « متكلماً بكلامه الذاتى » والكلام صفة فى الأزل ، « وخالق بتخليقه » والتخليق صفة فى الأزل « وفاعلاً بفعله » والفعل صفة فى الأزل ، « والمفعول مخلوق » أى أنه حدث عندما تعلق فعل الله به ، وفعل الله غير مخلوق ، أى أنه ليس بحادث ، بل هو قديم كفعله ، إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقاً كون الفعل مخلوقاً .

(١) سورة الانعام ، الآية ١٩

(٢) سورة الشورى ، الآية ١١

(٣) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٤٠

(٤) المنصدر نفسه ص ١٤١

« وصفاته في الأزل ، أى صفاته الذاتية والفعلية ، عند أى حنيفة ، وعند السلف ، ثابتة في الأزل ، غير محدثة ولا مخلوقة ، فمن قال إنها محدثة أو مخلوقة ، أو وقف أو شك فيها فهو كافر عند السلف » ^(١).

تلك كانت نظرية السلف ، قال بها الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان ، واتبع رأيه كثيرون : فهذا ابن قيم الجوزية يقول في كتابه الذى رد به على الجهمية والمعتلة : « قال تعالى ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ﴾ ^(٢) . ومن أعظم الإلحاد فى أسمائه إنكار حقائقها ومعانيها ، والتصريح بأنها مجازات » وهو « أنواع هذا أحدها ، « الثانى » جحدها وإنكارها بالكلية ، « الثالث » تشبيهه فيها بصفات المخلوقين » ^(٣).

وقال أبو زرعة : « إن الذى عندنا أن القوم لم يزالوا يعبدون خالقاً كاملاً لصفاته ، ومن زعم أن الله كان ولا علم ثم خلق علماً فعلم بخلقه ، أو لم يكن متكلاً فخلق كلاماً ثم تكلم به ، أو لم يكن سمياً بصيراً ثم خلق سمعاً وبصراً فقد نسبته إلى النقص وقائل هذا كافر ؛ لم يزل الله كاملاً بصفاته لم تحدث فيه صفة ولا تنزول عنه صفة قبل أن يخلق الخلق وبعدما خلق الخلق » ^(٤).

لعله قد تبين مما فات أن مذهب السلف إنما يثبت كل ما جاء به القرآن والحديث إن فى وحدانية الله أو فى ذاته وصفاته ، مع الإيمان بهذه الأشياء جميعاً ولا حرج من استعمال قياس الأولى فى ذلك ، أى معرفة أن كل كمال لانقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق المربوب المعلوم ، فإنما استفادته من خالقه وربّه وعلمته الذى هو بذلك أولى وبه أحق . ذلك هو طريق السلف القيم الحنيف ، نلمس فيه مدى التزامهم للمنهج الذى ارتضوه .

(١) على سامى النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٤١ ، ١٤٢

(٢) سورة الأعراف ، الآية ١٨٠

(٣) ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ص ١١٠ ، ١١١ ج ٢

(٤) ابن تيمية . مجموعة فتاوى ابن تيمية ص ٥٢ ج ٥

خلق القرآن :

أجمع السلف على أن القرآن غير مخلوق ؛ ولا يشجعنا هذا على القول بأنهم قالوا بِقَدَمِهِ فالواقع أنهم لم يجزموا بذلك بل وقفوا عند النصوص ، فلم يقولوا بحدوثه كما لم يجزموا بقدمه صوناً للنقل وحرصاً على عدم الخروج عليه .

قال أحمد بن حنبل : « إنه لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة » ^(١) وفي موضع آخر قال : « إذ قال خالق كل شيء لا يعنى نفسه ، ولا علمه ، ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة » ^(٢).

وقال أبو حنيفة النعمان : « القرآن ، كلام الله غير مخلوق » ^(٣) وفي موضع آخر قال : « وكلام الله تعالى غير مخلوق » ^(٤).

وقال سفيان الثوري : « من قال : القرآن مخلوق فهو كافر » ^(٥).

وهكذا نرى أن أئمة السلف في الوقت الذي يركزون فيه قواهم لإبطال القول بخلق القرآن لا يقولون بِقَدَمِهِ ، منعاً للإحراج وصيانة لتعليم الدين ، ويتجلى هذا في القول المشهور للإمام أحمد بن حنبل : « القرآن كلام الله ولا أزيد على هذا » .

الرؤية السعيدة :

أجمع السلف على إثبات وقوع الرؤية السعيدة ، وحصولها يوم القيامة على ما جاءت به النصوص . « قال أبو بكر الخلال في كتاب السنة : أخبرني يوسف ابن موسى أن أبا عبد الله - يعنى أحمد بن حنبل قيل له : أهل الجنة ينظرون إلى ربهم عز وجل ويكلمونه ويكلمهم ؟ قال : نعم ، ينظر إليهم وينظرون إليه ، ويكلمهم ويكلمونه ، كيف شاء وإذا شاء » ^(٦).

(١) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ص ٢٤

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٤

(٣) على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ١٤٢

(٤) المصدر نفسه ص ١٤٢

(٥) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ص ٢٠ - ٣

(٦) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ١٨ ج ٢

على أن الرؤية إنما تحصل بقوة غير هذه الموضوعية في العين الآن . قال ابن حزم الأندلسي : « وإنما قلنا إنه تعالى يرى في الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعية في العين الآن » ^(١) وهي « قوة موهوبة من الله تعالى » ^(٢) . وبيان ذلك أننا نعلم الله عز وجل بقلوبنا علماً صحيحاً هذا مما لا شك فيه ، فيضع الله تعالى في الأبصار قوة تشاهد بها وترى ^(٣) هي « كالتى وضعها الله عز وجل في أذن موسى ﷺ حتى شاهد الله وسمعه مكلماً له » ^(٤) وهكذا تتم الرؤية السعيدة لأهلها « فينظرون إلى الله لا إله إلا هو ، وإنا لنترجو أن يكون جهنم وشيعته ممن لا ينظرون إلى ربهم ويحبون عنه » ^(٥) ذلك أن « رؤية الله عز وجل يوم القيامة كرامة للمؤمنين لا حرمنا الله ذلك بفضل ، ومحال أن تكون هذه الرؤية رؤية القلب ؛ لأن جميع العارفين به تعالى يرونه في الدنيا بقلوبهم ، وكذلك الكفار في الآخرة بلا شك . فإن قال قائل إنما أخبر تعالى بالرؤية عن الوجه قيل وبالله تعالى التوفيق ، معروف في اللغة التى بها خطوبتنا أن تنسب الرؤية إلى الوجه والمراد بها العين » ^(٦) .

هكذا وقف السلف عند النصوص ، ولم يؤوّلوا الرؤية كما فعل الغير وخصوصاً الجهمية ، وإنما يقول ابن حزم الأندلسي : « والآية المذكورة والأحاديث الصحاح المأثورة في رؤية الله تعالى يوم القيامة موجبة القبول » ^(٧) .

مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى :

وأهل السلف في هذه المسائل لم يؤوّلوا الآيات ويخرجوها عن معناها ، بل حملوها على معناها مع القول بأن « لله المثل الأعلى » .

(١) ابن حزم الأندلسي : الفصل في الملل والنحل ص ٢ ج ٣

(٢) المصدر نفسه : ص ٢ ج ٣

(٣) ابن حزم الأندلسي : الفصل في الملل والنحل ص ٢ ج ٣

(٤) المصدر نفسه : ص ٢ ج ٣

(٥) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ص ٣٢ ، ٣٣

(٦) ابن حزم الأندلسي : الفصل في الملل والنحل ص ٤ ج ٣

(٧) المصدر نفسه : ص ٤ ج ٣

قال أحمد بن حنبل : « هو على العرش كيف شاء وكما شاء »^(١) وقال : « ثم استوى على العرش كيف شاء ، المشيئة والاستطاعة له ، ليس كمثله شيء »^(٢) وذهب هذا المذهب كل من ربيعة ، وإسحاق ابن راهويه وابن خزيمة وغيرهم .
 روى عن إسحاق بن إبراهيم أنه قال : « قال لي الأمير عبد الله بن طاهر : يا أبا يعقوب ، هذا الحديث الذي ترويه عن رسول الله ﷺ « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا » كيف ينزل ؟ قال : قلت : أعز الله الأمير ، لا يقال لأمر الرب كيف ؛ إنما ينزل بلا كيف »^(٣) .

والمعروف في هذا أن قول أنس بن مالك هو : « الاستواء معلوم والكيف مجهول » .

وقل مثل هذا في سائر الصفات ، أثبتوها ولكن بلا كيف ، ومع إثبات أن ليس كمثله شيء ، وأن لله المثل الأعلى .

قال ابن عياض : « ليس لنا أن نتوهم في الله كيف وكيف ؛ لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال :

﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ (٣) ﴾

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝ (٤) » فلا صفة أبلغ بما وصف به نفسه ، وكل هذا النزول والضحك ، وهذه المباهاة وهذا الاطلاع كما شاء أن ينزل ، وكما شاء أن يباهي ، وكما شاء أن يطلع ، وكما شاء أن يضحك ، فليس لنا أن نتوهم فيه كيف وكيف »^(٥) وأخيراً كان السلف موقنين إن مع المذهب أو مع الدين .

(١) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ٢٠ ج ٢

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٠ ج ٢

(٣) المصدر نفسه : ص ١٦ ، ١٧ ج ٢

(٤) سورة الإخلاص كلها .

(٥) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول : ص ١٥ ج ٢

الأشاعرة :

الصفات :

قال ابن خزيمة في كتابه « التوحيد وإثبات صفات الرب » :

« أهل السنة والآثار القائلون بكتاب ربهم ، وسنة نبيهم عليه الصلاة والسلام ، المثبتون لله جل وعلا من صفاته ما وصف به نفسه في محكم تنزيله بين الدفتين وعلى لسان نبيه المصطفى ﷺ : « ينقل العدل عن العدل » ^(١) .

فالأشاعرة أو أهل السنة والجماعة إذ يؤمنون بالصفات بناء على قول الشارع ، لا يتورعون عن الدفاع عنها دفاعاً عقلياً صرفاً تدعيماً لها وتثبيتاً ، فإدراك النص يكون على ضوء العقل وفي حدود الشرع .

وعليه « فأهل السنة والجماعة يثبتون مايقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها » ^(٢) .

ولنعرض لآراء « الثلاثة الكبار » دعائم مذهب السنة والجماعة . قال أبو الحسن الأشعري : « الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، حي بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، وله في البقاء اختلاف رأى ، قال : وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال : هي هو ولا غيره ، ولا لا هو ولا لا غيره » ^(٣) .

فالأشعري يصلح المعتزلة في قولهم إن وصف واحد وقديم ومفارق للحوادث لا يتطلب في الخالق أمراً زائداً على ذاته يكون منشأ له ؛ لأن هذه الصفات سلبية فلا تتطلب أمراً وجودياً بالضرورة . فمعنى قولنا لا شريك له أنه واحد ، ومعنى قولنا قديم أنه لا أول له وهكذا ولكنه يخاصمهم في الأوصاف الإيجابية كوصف عالم وقادر ؛ إذ يرى أنها تتطلب أن يكون الباري موصوفاً بالعلم والقدرة ؛ أي تتطلب أمراً وجودياً بالضرورة زيادة على الذات .

(١) ابن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب ص ٤

(٢) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المقول ص ٥ ج ٢

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٢٩ ج ١

والأشعري تارة يعتمد على البداهة ، وطوراً يقيم الدليل .

يقول بداهة : إن معنى العالم مَنْ له علم ، وإذا كان وصف عالم معللاً في الشاهد بأن له علماً ، فيجب أن يكون الأمر في الغائب كذلك ؛ لأن هذا تعليل عقلي ، والتعليل العقلي لا يختلف إن شاهداً أو غائباً .

ويقول مدللاً : إذا كان الله عالماً كما تسلم المعتزلة ، فإما أن يكون عالماً بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه ، ولا جائز عقلاً أن يكون عالماً بنفسه ، وإلا صار العلم عالماً ، والعالم علماً وكذلك الذات بمعنى الصفات .

ولأنما هو عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه بل أمر زائد على ذاته . وما يجرى على العلم يجب أن يجرى على سائر الصفات قياساً على هذا الدليل .

على أن الأشعري بعد اعتاده على البداهة وإقامته الدليل ، يقدم الشرع فتم له بذلك الحبكة المذهبية يقول في قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ ^(١) أنه أثبت بذلك « القوة لذاته » .

وقال « إمام الحرمين » أبو المعالي الجويني في كتابه عن « الإرشاد في أصول الاعتقاد » ^(٢) .

« مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه وتعالى حي ، عالم ، قادر ، له الحياة القديمة والعلم القديم والقدرة القديمة » ^(٣) ثم جعل إمام الحرمين يثبت هذه الصفات بمنهج عقلي صرف تتجلى فيه بحق الرفاهية العقلية .

وقال « حجة الإسلام ، أبو حامد الغزالي في كتابه عن « إحياء علوم الدين » :

« إن الله تعالى عالم بعلم ، حي بحياة ، قادر بقدرة ، ومريد بإرادة ، ومتكلم بكلام ، وسميع بسمع ، وبصير ببصر ، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات

(١) سورة فصلت ، الآية ١٥

(٢) انظر تحقيق الكتاب للدكتور محمد يوسف موسى بعنوان « الإرشاد » .

(٣) الجويني : الإرشاد ص ٧٧

القديمة . وقول القائل عالم بلا علم كقوله غنى بلا مال ، وعلم بلا عالم ، وعالم بلا معلوم ، فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل ، وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ، ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل ، كذلك لا يتصور عالم بلا علم ، ولا علم بلا معلوم ، ولا معلوم بلا عالم «^(١) ثم جعل حجة الإسلام يثبت باقى الصفات من حياة وقدرة وإرادة وكلام وسمع وبصر بمنهج عقلى لا يقل رفاهية عن منهج أستاذه إمام الحرمين إن لم يزد .

خلق القرآن :

قال أبو الحسن الأشعرى فى كتاب الإبانة :

« إن سأل سائل عن الدليل على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، قيل له الدليل على ذلك قوله عز وجل : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾^(٢) وأمر الله هو كلامه . وقوله فلما أمرهما بالقيام نقامنا لانهويان كان قيامهما بأمره ، وقال عز وجل : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾^(٣) فالخلق جميع ما خلق داخل فيه ؛ لأن الكلام إذا كان لفظه عاماً فحقيقته أنه عام ، ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا برهان . فلما قال : « ألا له الخلق » كان هذا فى جميع الخلق ، ولما قال : « والأمر » ذكر أمراً غير جميع الخلق ، فدل ما وصفنا على أن أمر الله غير مخلوق »^(٤) .

وقال أبو المعالى الجوينى « إمام الحرمين » فى كتاب الإرشاد : « فاعلموا وقيم البدع ، أن من مذهب أهل الحق : أن الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزل »^(٥) .

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ص ١١٤ ، ١١٥ ج ١

(٢) سورة الروم ، الآية ٢٥

(٣) سورة الأعراف ، الآية ٥٤

(٤) الأشعرى : الإبانة ص ٢٠ ، ٢١

(٥) الجوينى : الإرشاد ص ٩٩

وأخذ يهدم آراء المعتزلة مع القول بوجود كلام نفسى هو الفكر الذى يدور بالخلد .

وقال أبو حامد الغزالي « حجة الإسلام » فى كتاب الإلجام :

« وإذا قيل : القرآن قديم أو مخلوق ؟ قلنا : هو غير مخلوق ؟ لقوله عليه السلام : القرآن قديم غير مخلوق » ^(١).

ويفصل ما أجمل فيقول : « إن أردت شيئاً من معارف الخلق وصفاتهم فجميع صفات الخلق مخلوقة ، وإن أردت به شيئاً من القرآن أو من صفات الله فجميع صفات الله قديمة ، وإن أردت ما ليس صفة للمخلوق ولا صفة للخالق فهو غير مفهوم ولا متصور » ^(٢).

ويزيد الأمر تفصيلاً فيقول : « كل وجود له أربع مراتب : (١) الأعيان (٢) الأذهان (٣) اللسان (٤) البياض . فالنار مثلاً لها وجود فى الخيال والذهن وهو العلم بنفس النار وحقيقتها ، ولها وجود فى اللسان وهى الكلمة الدالة عليه » لفظ النار « ولها وجود فى البياض المكتوب بالرقوم . والإحراق صفة خاصة للنار كالتقدم للقرآن وكلامه فالقرآن مثيل لهذا وجوده على أربع مراتب :

(١) وهى الأصل ، وجوده قائماً بذات الله تعالى يضاهى وجود النار فى التنور .

(٢) الوجود العلمى فى أذهاننا عند التعلم قبل أن ينطق بلساننا .

(٣) ثم وجوده فى لساننا بتقطيع أصواتنا .

(٤) وجوده فى الأوراق .

فإذا سئلنا عما فى أذهاننا من علم القرآن قبل النطق به قلنا « علمنا » صفتنا وهى مخلوقة ، ولكن المعلوم بها قديم وهكذا فى النطق » ^(٣).

(١) الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام ص ٣٣

(٢) المصير نفسه : ص ٣٤

(٣) الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام ص ٣٥

واضح مما فات أن علاج المشكلة انتهى على يد الأشعرية إلى التصريح بقدوم القرآن . والواقع - والحق يقال - أنهم قبلوا مبدئياً رأى السلف ، وتبعاً لمنهجهم حاولوا أن يثبتوه بالعقل الخالص فجرهم ذلك إلى القول بالقدم ، وهو ما تخاشاه السلف ؛ إذ وقفوا عند مجرد القول بأنه غير مخلوق .

الرؤية السعيدة :

قال صاحب الإبانة : « وندين بأن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر »^(١).

وذكر الأشعري عدة أدلة على جواز هذه الرؤية قال : « قال تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴾^(٢) يعني مشرقة ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾^(٣) يعني رائية^(٤) .

ثم يقول « الأشعري » إن الله عز وجل إما أن يكون عنى نظر الاعتبار لقوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾^(٥) أو يكون عنى نظر الانتظار لقوله : ﴿ مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً ﴾^(٦) ، أو

ثم يستبعد الاحتمالين الأولين مؤثراً الأخير باعتبار أن الله عز وجل لا يعنى نظر الاعتبار ؛ لأن الآخرة ليست دار اعتبار ، ولا نظر الانتظار ؛ لأن الله عز وجل

(١) الأشعري : الإبانة ص ١٣

(٢) سورة القيامة ، الآية ٢٢

(٣) سورة القيامة ، الآية ٢٣

(٤) الأشعري : الإبانة . ص ١٣

(٥) سورة الغاشية ، الآية ١٧

(٦) سورة يس ، الآية ٤٩

قال : « إلى ربها ناظرة » ، ونظر الانتظار لا يكون مقروناً بقوله إلى ؛ لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار إلى .

وقال صاحب الإرشاد : « ذكرنا من مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه يجوز أن يرى »^(١).

فقد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى ، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان ، وعداً من الله تعالى صدقاً وحقاً »^(٢).

وقال صاحب الإحياء : « العلم بأنه تعالى مع كونه منزهاً عن الصورة والمقدار ، مقدساً عن الجهات والأنظار ، مرئياً بالأعين والأبصار في الدار الآخرة دار القرار لقوله تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۚ ﴾^(٣) ولا يرى في الدنيا تصديقاً لقوله عز وجل - ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُهَا ۚ أَلَا بِصَرٍّ ۙ ﴾^(٤) .^(٥)

فالأشعرية هاهنا ميالون إلى السلف ، آخذون النصوص بمنهج العقول .

مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى :

قال الأشعرى : « أما بعد فمن سألنا فقال : أتقولون : إن الله سبحانه وجهها ؟ قيل له : نقول ذلك خلافاً لما قاله المعتزليون ، وقد دل على ذلك قوله عز

وجل ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾^(٦) فإذا سئلنا أتقولون

(١) الجويني : الإرشاد ص ١٧٦

(٢) المصدر نفسه : ص ١٨١

(٣) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ و ٢٣

(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٠٣

(٥) الفزالي : إحياء علوم الدين . ص ١١٣ ج ١

(٦) سورة الرحمن ، الآية ٢٧

إن الله يدين ؟ قيل نقول ذلك وقد دل عليه قوله عز وجل ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ ^(١) وقوله عز وجل ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ ^(٢) ؛ وروى عن النبي ﷺ أنه قال : « إن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته » ^(٣) . وقال إمام الحرمين : « ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى ، والسييل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود » ^(٤) وأخذ في تأويل باقي الصفات .

وقال الغزالي بعدة أمور على من أتاه حديث من هاتيك الأحاديث التي تفيد معنى التشبيه والتجسيم والمكان أن يقوم بها وهى التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف وجعل يفصل كلا منها . ففى التقديس قال : « التقديس معناه أنه إذا سمع اليد والإصبع ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » فينبغى أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين أحدهما ، هو الوضع الأصلي ، وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب ، واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة ، وأعنى بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره بأن يوجد إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان ، وقد يستعار هذا اللفظ أعنى اليد لمعنى آخر ييس ذلك المعنى بجسم أصلا ، كما يقال البلدة فى يد الأمير ، فإن ذلك مفهوم ، وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلا ، فعلى العامى وغير العامى أن يعتقد قطعاً وقيناً أن الرسول لم يرد بذلك جسما هو عضو مركب من لحم دم وعظم وإن كان ذلك فى حق الله محال ، وهو عنه مقدس ، فإن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم ، فإن كل جسم مخلوق ، وعبادة المخلوق كفر ، وعبادة الصنم كانت كفراً لأنه مخلوق ، فمن عبد جسما فهو كافر بإجماع الأمة ، السلف منهم والخلف ..

(١) سورة الفتح الآية ١٠ (٢) الأشرى : الإبانة ص ٤٠

(٢) سورة ص جزء من الآية ٧٥ . (٤) الجوينى : الإرشاد ص ١٥٥

« ومن نفى الجسمية عنه وعن يده وأصبعه فقد نفى العضوية واللحم والعصب ،
وقدس الرب جل جلاله عما يوجب الحدوث ليعتقد بعده أنه معنى من المعانى
ليس بجسم ولا عرض فى جسم » (١).

وهكذا نرى كلا من الجوينى والغزالى وقد أنكرا هذه الصفات التى أثبتتها
السلف . وأعملا فيها العقل ، فجرفهما التيار إلى دائرة المعتزلة ، فكانا أقرب إليها
منهما إلى السلف . أما الأشعرى فقد كان موقفه سلفيا خالصا .

وبالنظر إلى مذهب الأشاعرة أو أهل السنة والجماعة ككل ، وبغض النظر عن
مسألة بعينها ؛ نرى بشكل ساطع أن موقفهم كان وسطا بين المعتزلة من ناحية
والسلف من ناحية أخرى ، وقرىبا من أولئك تارة ومن هؤلاء تارة أخرى ،
وبعيدا عن الاثنين فى بعض الأحيان .

قال المعتزلة : إن القرآن مخلوق ، وقال السلف : « إنه غير مخلوق ، فقال
الأشاعرة : إنه قديم .

وأنكر المعتزلة الرؤية بالأبصار ، وأثبتها السلف ، فقال الأشاعرة بإثباتها مع
الآخرين .

وأول المعتزلة صفات التشبيه والتجسيم ، وأخذها السلف على ظاهرها ، فقال
الأشاعرة بتأويلها مع الأولين . وأخيراً كان الأشاعرة معتدلين إن مع المذهب أو
مع الدين .

(١) الغزالى : إجماع العوام عن علم الكلام ص ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧

حرية الإرادة

وضع المشكلة :

وردت آيات وأحاديث منها ما يفيد معنى الجبر ، ومنها ما يفيد معنى الاختيار
فترتب على ذلك هذا السؤال :

هل الإنسان مسير أو مخير ؟ هل هو مصدر أفعاله أو أن الله هو المصدر ؟ وهل
ثمة عدل إلهي ؟ وكيف يكون ؟

وهذه طائفة مما يفيد معنى الجبر :

﴿ قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا ۖ ﴾^(١) . ﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي
نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ۖ ﴾^(٢) .

﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ
جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۖ ﴾^(٣) .

﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۚ ﴾^(٤) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ
اللَّهُ ۖ ﴾^(٥) .

وقال رسول الله ﷺ : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره » .

وروى عن ابن مسعود أنه قال : « الشقى من شقى في بطن أمه والسعيد من
وعظ بغيره » .

(١) سورة التوبة : آية ٥١

(٢) سورة الأعراف : آية ١٨٨

(٣) سورة السجدة : آية ١٣

(٤) سورة الكهف : آية ٢٣ وجزء من الآية ٢٤

وهذه طائفة مما يفيد معنى الاختيار .

﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ ^(١) ﴿ هُنَالِكَ تَبْلُغُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ ﴾ ^(٢) .

﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ﴾ ^(٣) ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ ﴾ ^(٤) ﴿ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴾ ^(٥) ﴿ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ﴾ ^(٦) ﴿ فَمَنْ آهْتَدَىٰ فَأِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَلِإِنَّمَا يَضِلَّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴾ ^(٧) .

وبعد .. كيف وقفت المذاهب الثلاثة الكبرى بإزاء هذا كله ؟

المعتزلة :

قال الشهرستاني : « فالعدل عندها هو ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » ^(٨) .

هذا ككل ، ولنعمد إلى التفصيل :

رأت المعتزلة أن الإنسان فاعل مختار ذو إرادة حرة تفعل وتختار ، وإن كان

(١) سورة المدثر : آية ٣٨

(٢) سورة يونس : آية ٣٠

(٣) سورة فصلت : آية ٤٦

(٤) سورة الكهف : آية ٢٩

(٥) سورة المدثر : آية ٣٧

(٦) سورة الأنعام : آية ١٠٤

(٧) سورة يونس : آية ١٠٨

(٨) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٥٩ ج ١

الإنسان يعمل بقدرة فالقدرة قبل الفعل ، إما قبل كل فعل كما قال البعض ، أو توضع في الإنسان دفعة واحدة كما قال البعض الآخر .

قال الشهرستاني : « واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرا وشرها ، مستحق على مايفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة ، والرب تعالى منزّه أن يضاف إليه شر وظلم ، وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظلماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً »^(١).

وهذه القدرة هي التي بها يفعل الإنسان أفعاله قال البغدادي : « إن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم »^(٢).

وهذه القدرة تكون قدرة على الفعل وضده فالإنسان زيادة على حريته واختياره ، يتصرف بهذه القدرة التي منحه إياها العناية الإلهية كما يشاء ، ويوجهها حسبما يريد ، ويستغلها في صنع أعماله كيفما يرى .

فهم يثبتون لهاته القدرة صلاحية الخلق والإيجاد ؛ لأنهم يعتقدون أن القادر على شيء لا بد له من التأثير في مقلوره ، ويجب أن يتعين هذا التأثير في الوجود ؛ لأن حصول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الوجود .

قال الأشعري : وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده ، وهي غير موجبة للفعل ، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه »^(٣).

أما « النظام » فاعتبر أن الإنسان قادر بنفسه : « إن الإنسان حي يستطيع بنفسه ، لأحياء واستطاعة هما غيره »^(٤).

ويمكن القول في إيجاز : إن قدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العبد وإرادته ؛ لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد فيما لو أراداه معاً ، إن الشيء المراد

(١) المصدر نفسه : ص ٥٩ ج ١

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٦٨

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٢٧٥ ج ١

(٤) المصدر نفسه : ص ٢٧٤ ج ١

يتحقق إذا ما وجدت دواعيه ، وينتفى ، أى يبقى معلوماً ، إذا ما انتفت ؛ فإذا كانت إرادة الإنسان جزءاً من إرادة الله ، أو هى هو ، وأراد الله شيئاً ولم يرده الإنسان ، وجد الشيء وتحقق ؛ لأن الداعى إلى وجوده قد وجد ، ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضاً لانتفاء الداعى إلى وجوده ، وهى إرادة الإنسان ، هنا تمنع ؛ ولذا سمي المتكلمون هذا البرهان ببرهان التمانع ^(١).

وككل ، يمكننا حصر الأسباب التى شكلت نظرية المعتزلة فى ثلاثة هى :

١ - تفسير التكليف والوعد والوعيد :

فإذا كان الله تعالى هو خالق أفعال عباده ، وكان العباد لاخلق لهم ولا فعل بطل التكليف ، وبطل الوعد والوعيد ؛ لأن التكليف طلب ، والطلب استدعاء مطلوب ممكن تحقيقه من المطلوب منه .

ناهيك عن مسألة الحساب يوم القيامة كيف يكون ثمة حساب والإنسان لم يفعل والفاعل هو الله ، ترى هل يحاسبهم على أفعال فعلها هو سبحانه ؟

قال الشهرستاني حاكياً عن « شيخ المعتزلة الأول » واصل بن عطاء : « قال إن الباري حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم ، ولا يجوز أن يطلب من العباد خلاف ما يأمر ، وأن يحكم عليهم بشيء ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله . وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات والاعتادات والنظر والعلم » ^(٢).

٢ - تفسير الشعور بالحرية :

« الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعى والصوارف ، فإذا أراد الحركة تحرك ، وإذا أراد السكون سكن ومن أنكر ذلك جمحد الضرورة ،

(١) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام . ص ٧٧

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٢ ج ١

فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد لما أحس من نفسك ذلك » كما قال الشهرستاني في « نهاية الإقدام في علم الكلام » .

ثم تميز المعتزلة بين الحركة الضرورية والحركة الاختيارية :

أما الأولى فهي واقعة حتما حسب قانون ثابت مستقل عن قدرة الإنسان .
وأما الثانية فهي واقعة بقدرة الإنسان ، ومن ثم فهي تتطلب دواعي وصوارف
نجد أثرها في الفعل نفسه بعد القيام به وتنفيذه ، وعندما توجد الدواعي
والصوارف توجد حتما حرية الاختيار كما توجد القدرة عليه .

ولما كانت الدواعي والصوارف على قدر من التداخل والتباين غير قليل ، فإنها
تسبب للإنسان صراعا عنيفا ، وتحييه في نزاع لا يتلاشى إلا باختياره واحدا من
هذه الدواعي أو الصوارف .

ولما كان الإنسان يشعر شعوراً حاداً بهذا الصراع الدائر في جوانيته ، ويحس
إحساساً ملحاً بقدرته على أن يضع له حداً ، رأت المعتزلة أن الشعور بهذه الحرية
أصدق دليل على وجودها ، وعلى أن الإنسان مريد وفعال لما يريد .

٣ - تبرير إرسال الرسل :

إذا كان الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، فأى فائدة ترجى من إرسال رسل
يعظون ويرشدون ويأثمون . فإذا كان هذا هكذا كان الله هو الذي يقدر أفعال
الخلق ويقرر الثواب لهذا والعقاب على ذاك فليس ثمة ضرورة لإرسال الرسل .
فلكى يكون ما يرر إرسالهم ولكى تكون فائدة من إرسالهم لا بد وأن يكون
الإنسان حر الإرادة قادراً على أفعاله قائماً بها مسئولاً عنها .

(١) البير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة ص ٦٤ ج ٢

أفعال الله :

من أفعال الخلق ما هو ظلم وكذب وكفر ، فلو كان الله خالقها لكانت تلك القبائح من خلقه هو ، ففاعل الشيء مسئول عنه ومنسوب إليه ، ومُجْبِرٌ غيره على معصية ما ظالمٌ له ، ومن أعان فاعلا على فعل الظلم كان جائرا .

وهذا التشوف العقلي الذي ذهبت إليه المعتزلة وقالت به ، أيدته بدليل نقل هو

قوله تعالى : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ ^(١) .

وماهى إلا أن بزغت مشكلة أخرى ذات خطر خطير هى « قدرة الله على الظلم » هل يقدر الله على أن يظلم ؟

قال أبو الهذيل : « إن الله يقدر على الظلم ولكن لايفعله لحكمته ورحمته » ^(٢) ، « ولأن الظلم لا يكون إلا عن نقص ولايجوز النقص عليه تعالى ، ولأن القدرة عنده قدرة على الفعل وضده ، فلا يقدر على أن يفعل العدل من لا يقدر على الجور » ^(٣) .

واتبع كثيرون قول أبى الهذيل وذهبوا مذهبه فقالوا : « إن القادر على العدل قادر على الظلم » ^(٤) ولكنه لايفعله لقبحه وغناه عنه .

أما « النظام » فقد قال : « إن فاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم » ^(٥) وزاد « ولا يقدر على أن يفعل لعباده فى الدنيا ما ليس به صلاح لعباده » ^(٦) ، وإذا فقد قال النظام إن الله تعالى لا يقدر على الظلم والكذب » ^(٧) .

(١) سورة فصلت ، الآية ٤٦

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ٥٥ ج ٢

(٣) المنصور نفسه : ص ٢٥٢ ج ١

(٤) انبعدادى : الفرق بين الفرق ص ٨١

(٥) الشهريستانى : المثل والنحل . ص ٧٢ ج ١

(٦) المنصور نفسه : ص ٧٢ ج ١

(٧) انبعدادى : الفرق بين الفرق ص ٨١ .

على أن هذا الرأي إنما جر أصحابه إلى القول بعدة « إنكارات حتى تتم لهم الحبكة المذهبية .

منها إنكار المحابة : فقالوا إن الله تعالى سوى بين العقلاء في النعم الدينية ، وعليه لا يختص الأنبياء بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين اسمه التوفيق أو العصمة .

بل قال النظام : « إن الله تعالى لا يقدر على أن يخرج أحداً من الجنة عنها ، ولا يقدر على أن يلقي في النار من ليس من أهل النار . وقال لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها »^(١)

ومنها إنكار الشفاعة : فقالوا أن ليس لأحد أن يشفع لأحد في يوم القيامة وأن كلا يشفع لنفسه ، ومن ثم فلا شفيع ولا مشفوع له .

ومنها إنكار أن تكون الأرزاق مقدره من قبل .

واضح أنهم إنما أعملوا المسألة في جهاز العقل الخالص ، فكان لزاماً عليهم أن يؤولوا الآيات التي تفيد معنى الجبر ومعنى المحابة . وإليك بعض الأمثلة .

« زعم بعضهم أن الختم من الله سبحانه والطبع على قلوب الكافرين هو الشهادة ، والحكم أنهم لا يؤمنون وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان ، وقال قائلون : الختم والطبع هو السواد في القلب ، كما يقال « طبع السيف إذا صدء » من غير أن يكون ذلك مانعاً لهم عما أمر به »^(٢).

هذا عن « الختم والطبع » وإليك هذا عن « الإضلال » .

« قال أكثر المعتزلة : معنى الإضلال من الله يحتمل أن تكون التسمية لهم

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٨٠

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ص ٢٩٧ ج ١

والحكم بأنهم ضالون ، ويحتمل أن يكون لما ضلوا عن أمر الله سبحانه ، أخير أنه أضلهم ، أى أنهم ضلوا عن دينه .

وقال آخرون : إضلال الكافرين هو إهلاكه إياهم ، وهو عقوبة منه لهم ، واعتلوا بقوله عز وجل : « في ضلال وسعر » والسعر سعر النار »^(١).

هذا عن « الإضلال » وإليك هذا عن « العصمة » .

« قال بعضهم : العصمة من الله - سبحانه - ثواب للمعتصمين ؛ وقال بعضهم : العصمة لطف من الله يفعله بالعبد فيكون به معتصماً .

وقال بعضهم : العصمة على وجهين : أحدهما هو الدعاء والبيان والزجر والوعد والوعيد ، وقد فعله بالكافرين ولكن لا يطلق أنه معصوم ، ويقال إن الله عصمه فلم يعتصم ، والوجه الآخر مايزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألفاظ والأحكام والتأييد »^(٢).

ومضوا في هذا الطريق ..

وككل كان المعتزلة كما عهدناهم معقولين إنَّ مع المذهب أو مع الدين .

السلف :

في كتاب « الفقه الأكبر في علم التوحيد » المنسوب إلى الإمام الأعظم أنى حنيفة النعمان ، نجد رأيه في الإرادتين : الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية .

أما عن إرادة الله :

« فهو الذى قدر الأشياء وقضاها ، قدر الأشياء أى أرادها ، والقدرة هى الإرادة قبل الحدوث ، ثم قضاها أى فعلها ؛ فالله أراد الأشياء فى الأزل أى أنه كتب فى الأزل أنها ستوجد بقدرته ، أى أنه فى الأزل أراد أن ذلك الشيء الحادث

(١) المصدر نفسه : ص ٢٩٩ ج ١

(٢) الأشعري . مقالات الإسلاميين ص ٣٠٠ ج ١

يوجد في زمن . وكتب أن هذا الشيء يوجد بقدرته في وقت ما ، أى أن الله عالم في الأزل بأشياء ومريد في الأزل لأشياء ، ثم قضائها ، أى أنه أتم الشيء ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾^(١) ولا يكون في الدنيا شيء إلا بقضائه وعلمه ، . وكتبه في اللوح المحفوظ ،^(٢).

أما عن إرادة الانسان :

فقد « كتب الله كل شيء بالوصف لا بالحكم » كتب كل شيء بأوصافه من الحسن والقبح والطول والعرض والصغر والكبر ، كتب كل هذا بصيغ الوصف أى بأنه سيكون كذا وكذا ولكن لا بصيغة الحكم أى فليكن كذا وليكن كذا^(٣).

واضح أن أبا حنيفة ارتبط بالنقل ارتباطاً وثيقاً العرا . وهذا ما فعله ابن حنبل بصورة أوضح قال الأخير : « وثؤمن بالقضاء ، خيره وشره حلوه ومره ، وأن الله خلق الجنة قبل الخلق وخلق لها أهلاً ، ونعيمها دائم »^(٤) وخلق النار قبل الخلق وخلق لها أهلاً ، وعذابها دائم »^(٥).

وقال ابن حزم الأندلسي : « وكذلك نقول : إن الإنسان يصنع لأن النص قد جاء بذلك » : ﴿وَفَكَهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾ ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَنُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾^(٦) ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾^(٧) فعلمنا أن الاختيار الذي هو فعل الله تعالى وهو منفى عن سواه ، وهو غير الاختيار الذي أضافه الله تعالى إلى خلقه

(١) سورة فصلت الآية ١٢

(٢) على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ١٤٣

(٣) المصدر نفسه : ص ١٤٣ ، ١٤٤

(٤) أحمد بن حنبل : الصلاة وحبها نبذة عن العقيدة ص ٤٥

(٥) المصدر نفسه : ص ٤٥

(٦) سورة الواقعة : الآية ٢٠

(٧) سورة المائدة ، الآية ٧٩

(٨) سورة القصص الآية ٦٨

ووصفهم به ووجدنا هذا أيضاً لأن الاختيار الذى توحده الله تعالى به هو أن يفعل ما شاء كيف شاء ، وليست هذه صفة شيء من خلقه ، وأما الاختيار الذى أضافه الله تعالى إلى خلقه فهو ما خلق فيهم من الميل إلى شيء ما والإيثار له على غيره فقط ^(١). وقد كان ابن حزم كسلفيه العظميين مرتبطاً بالنقل أيما ارتباط فإذا انتقلنا إلى « شيخ الإسلام » نلتبس عنده صورة أكثر تفصيلاً وتوضيحاً أشار علينا بكتابه « الرسائل والمسائل » إذ قال فيه : « إن الله خالق الأشياء كلها بالأسباب التى خلقها ، والله خلق العبد وقدرة يكون بها فعله ، فإن العبد فاعل بفعله حقيقة ^(٢) فخلق الله هو إيجاد الأسباب وفعل الإنسان هو إتيان هذه الأسباب .

ثم يقرر ابن تيمية أن الله سبحانه وتعالى خلق المخلوقات كلها ، ومنها ما تعلقت أفعال العبد بها فكان الفعل للعبد والمخلوق للرب ، وعلى ذلك تنسب الأمور إلى الله وإلى العبد باعتبارين منفصلين .

« إن القائل إذا قال هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد ، إن أراد فعل الله بمعنى المصدر فهذا باطل باتفاق المسلمين ، وإن أراد أنها مفعولة مخلوقة الله كسائر المخلوقات فحق ^(٣) » يعنى أن الأشياء التى تعلقت بها إرادة العبد تكون مخلوقة لله من حيث نسبة كل شيء إليه بالفعل أو بالسبب ، ومنكر ذلك منكر الأسباب ؛ وإن أراد ذات التعلق فذلك باطل ، لأنه صفة للعبد . وينبنى على ذلك أن الله جل وعلا لا يوصف بأنه فاعل معاصي بل يوصف بها من تعلقت به ؛ فالله لا يوصف بمخلوقاته بل يوصف بها من تعلقت به . « فإذا كان الله قد خلق لون الإنسان لم يكن هو المتلون به ، وإذا خلق رائحة منتنة أو طعماً مرّاً أو صورة قبيحة ونحو ذلك لم يكن هو متصفاً بهذه المخلوقات القبيحة المذمومة ^(٤) » .

ويقول ابن تيمية فى مسألة المعاصي بناء على ما فات : « إن الله قد يأمر بالشئ ويقع ويكون بإرادته ، وعلى ذلك يريد المعصية كما يريد الخير وإنما الذى لا يتلاقى

(١) ابن حزم الأندلسي : الفصل فى الملل والنحل ص ٢٥ ج ٣

(٢) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ص ١٥٢ ج ٥

(٣) المصدر نفسه : ص ١٥٢ ج ٥ (٤) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ص ١٥٢ ج ٥

مع المعصية هو المحبة والرضا ، فالله سبحانه لا يجيب المعاصي ولا يرضاها. ، وعلى ذلك المحبة أو الرضا يلزمان الأمر ، أما الإرادة فهي لا تلازم الأمر ^(١) .

ويقول في مسألة المحابة ، مثل هداية الله للمهتدى إن سار في طريق الهداية وتركه للجاحد من غير هداية : « الله سبحانه وتعالى غنى عن العباد ، إنما أمرهم بما ينفعهم ، ونهاهم عما يضرهم فهو محسن إلى عباده بالأمر لهم ، محسن بإعانتهم على الطاعة ، ولو قدر أن عالماً صالحاً أمر الناس بما ينفعهم ، ثم أعان بعض الناس على فعل ما أمرهم به ، ولم يعن آخرين لكان محسناً إلى هؤلاء إحساناً تاماً ، ولم يكن ظالماً لمن لم يحسن إليه .

وإذا قدر أنه عاقب المذنب بالعقوبة التي يقتضيها عدله وحكمه لكان أيضاً محموداً على هذا وهذا ، وأين هذا من حكمة أحكم الحاكمين ، وأرحم الراحمين ! وأمره لهم إرشاد وتعليم ، فإن أعانهم على فعل المأمور ، كان قد أتم النعمة على المأمور وهو مشكور على هذا وهذا ، وإن لم يعنه وخذله حتى فعل الذنب كان له في ذلك حكمة أخرى ، وإن كانت مستلزمة تألم هذا ، فإنما تألم بأفعاله الاختيارية التي من شأنها أن تورثه نعيماً أو ألماً ، وإن كان ذلك التورث بقضاء الله وقدره فلا منافاة بين هذا وهذا ، فجعله المختار مختاراً من كمال قدرته وحكمته ، وترتيب آثار الاختيار عليه من تمام حكمته وقدرته .

أفعال الله :

قال ابن تيمية : أوضح من تكلم في « أفعال الله » من أهل السلف قاطبة ، أن أفعال الله وأوامره ونواهيه لحكمة يعلمها هو ؛ وأن ليس للعبد أن يقول يجب عليه شيء من الأشياء أو فعل من الأفعال ، أو يتهجم فيقول ما يعنى أنه واجب عليه .

على أن هذه الحكمة ليس فيها ما يقيد الإرادة الإلهية ، ولكن لما كان الله سبحانه وتعالى منزهاً عن العيب ، كانت أفعاله وأوامره ونواهيه لحكمة يعلمها هو ، وقد نعلم بعضها بإعلامه إياها لنا ولكن أكثرها لانعلمه .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٥٢ ج ٥

والأشياء ليس لها قبح وحسن وغيره بالذات ولكن بالعرض ، فالحسن والقبح بالنسبة لأفعال المربوب لا لأفعال الرب ؛ ناهيك بأن كل ما خلقه سبحانه ، وكل أوامره ونواهيه هي للناس نافعة وللضر دافعة .

من كل مافات نرى أن السلف حاولوا أن يوفقوا بين النصوص ، وأن يفهموا بعضها في ضوء البعض الآخر ، فأيات الجبر تفهم في ضوء آيات الاختيار والعكس صحيح .

وهذا الأمر بالنسبة لهم طبيعي ، باعتبار أن الوحي منزّه عن التناقض الذي هو نقص ، وأن الله منزّه عن النقص الذي هو في فهمنا للأمور . فهم يؤمنون بالقضاء والقدر ، وأنه لا يقع في ملك الله مالا يريده الله . وهم يؤمنون بأن العبد مختار وهو مسئول عما يختار ، ثم يثبتون أن ليس ثمة تناقض في القولين كما ذهب إلى ذلك ابن حزم الأندلسي وابن تيمية الدمشقي .

وهذان فرقا بين نوع قدرة الله ونوع قدرة العبد ، وبين خلق الله وفعل العبد فأزالا ما يبدو من تناقض ظاهري لإزالة فعلية بهذا التفريق . وعموماً هم صانوا النص ، ولم يؤولوه ، وكل ما فعلوه أنهم فهموه في ضوء النصوص الأخرى وفرضوا في الوحي الحق المطلق ، ونفوا الظلم عن الله قائلين إنه أمر نسبي للعبد ولا يقال على الله ، وإن من يعطى عباده خيرات ويزيد لبعضهم فهو غير ظالم بل إحسانه زائد . وككل كان السلف كما عهدناهم موفقين إن مع المذهب أو مع الدين .

الأشاعرة :

قال الشهرستاني : « العدل أن الله تعالى عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، فالعدل وضع الشيء في موضعه ، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ، فلا يتصور جور في الحكم وظلم في التصرف »^(١).

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٥٨ ج ١

« أما أهل السنة فقد ذهبوا إلى أنه لاخالق للأفعال إلا الله ، وأنه قدر كل شيء قبل وقوعه . وهذه القدرة ، أو الإرادة الإلهية ، يقتزن بها فعل الإنسان ، وهنا يقدم لنا أهل السنة والجماعة مذهبهم الذى تدين به جمهرة المسلمين . وهو مذهب الكسب - أى أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد - وقد أنتجت هذه النظرية أبحاثاً لطيفة فى القضاء المعلق ، والقضاء المتردد ، وفى فكرة الزمان وغيرها من أفكار ^(١) .

وعسى أن نقف على هذا المذهب من خلال عرضنا لآراء أقطاب الأشعرية كل على حدة .

أما الأشعرى : فيرى أن كل شيء فى العالم حتى أفعال الإنسان الإرادية إنما هو مخلوق بها ولادخل لغيرها فى إيجادها ، بيرهان أن جميع الأفعال تحتاج إلى فاعل يفعلها وهو عالم بحقيقتها . وإذا جاز أن يوجد الفعل من غير فاعل يعلم حقيقته ، جاز أن يوجد من غير فاعل أصلاً ، فإذا كان ذلك محالاً لأن الفعل لايد له من فاعل ، فكذلك يعتبر محالاً صدور الفعل على يد فاعل لايدرك كنه إدراكاً كاملاً . والعبد لايدرك حقيقة مايجرى على يديه من أفعال ، وإذا فليس هو الخالق لها بيرهان أن الكافر يفعل الكفر وهو يعتقد صحته وحسنه رغم فساد وقبحه ؛ وعليه ليس الكافر هو فاعل الكفر وإنما فاعله بالضرورة آخر مخالف له ومفارق . وهذا الآخر المخالف والمفارق ، لايمكن أن يكون جسماً طبيعياً ، « لأن الأجسام لايجوز أن تفعل فى غيرها شيئاً » .

فإذا لم يكن الفاعل جسماً طبيعياً ، كما أنه ليس الكافر الذى جرى على يديه الكفر فلا بد أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى .

ويكمل الأشعرى نظريته قائلاً : إن ماخلق الله فىنا القدرة عليه هو عليه أقدر ، كما أن ماخلق فىنا العلم به هو به أعلم ، ونتيجة لذلك كله أن الله هو الفاعل لجميع الأشياء ^(٢) ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾

(٢) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٧٨

(١) سورة الأنعام : الآية ١٠٢

بما فيها أفعال الإنسان كلها خيراً كانت أم شراً وجبراً كانت أم اختياراً . على أنه يخلق الشر شراً لغيره لا له هو ، ولا يصير بهذا الخلق شريراً بل الشرير هو ذلك الذى خلق الشر له وقام به .

والذى يقرب هذا القول إلى الأفهام ، أن حركة الاضطراب مثلاً مخلوقة لله تعالى ، ولكنه رغم ذلك لا يتصف بها بل المتصف بها على الحقيقة هو من حلت به الحركة وخلقته له ، يعنى المتحرك بها . قال الشهرستاني « وإرادته واحدة قديمة أزلية من حيث إنها متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة ، وأفعال عباده من حيث إنها مخلوقة لامن حيث إنها مكتسبة لهم » (١) .

وقال : « الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة ، وبين حركات الاختيار والإرادة ، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة (بمحيث إن القدرة تكون متوقفة) على اختيار القادر ، فعن هذا قال : المكتسب هو المقدر بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة ، ثم على أصل أى الحسن ، لآثار للقدرة الحادثة فى الأحداث ؛ لأن من جهة الحدوث قضية واحدة لآتختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت فى قضية الحدوث لآثرت فى حدوث كل محدث ، حتى يصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، ويصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فيؤدى إلى تجويز وقوع السماء والأرض بالقدرة الحادثة ، نميز أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ، ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسباً ، فيكون خلقاً من الله تعالى ، وابداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد ، مجعولاً تحت قدرته » (٢) .

هنا نحن قد بلغنا نظرية الكسب عند الأشعرية، وأرجو أن أكون موفقاً فى زيادة التوضيح . فالكسب عندهم غير الخلق ، هو عبارة عن اقتران المقدر بالقدرة الحادثة ، فى حين أن الخلق هو المقدر بالقدرة القديمة وقالوا أيضاً الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه ، والخلق هو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٣١ ج ١

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٣٢ ج ١

وقدرة العبد لآثارها في حدوث مقدورها ، ولا في صفة من صفاتها والله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها ، فيكون الفعل خلقاً من الله ، وإبداعاً وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً لقدرته .

وقالوا : إن العبد ليس محدثاً لأفعاله ولا موجداً ، فالقدرة وإن كانت غير خالقة فهي كاسبة ، والعبد يخل بنفسه لاكتساب الفعل وفي نفس الوقت يفيض الله عليه قدرة حادثة تكون مهمتها كسب الفعل لا خلق الفعل ، المخلوق بقدرة الله تعالى خلال قدرة الإنسان .

وقدرة الإنسان هنا شرط أساسي لا بد منه ليروز هذه الأفعال على يد العباد ، فالفرق ثانية بين الخلق والكسب أن الأول لا يستلزم صفة جديدة في الخالق في حين يستلزم الثاني ذلك في الكاسب ، كما أن الخلق يستلزم إحاطة الخالق باخلاق من كل وجه في حين أن الكسب لا يستلزم ذلك ؛ إذ يكفي فيه إحاطة الكاسب بالمكسوب ولو من وجه .

تلك كانت نظرية الكسب عند أهل السنة والجماعة على وجه التعميم ، وعند كل من الأشعرى والجويني على وجه التخصيص ، وهي النظرية التي اعتمدت لحل مشكلة حرية الإرادة : الإلهية والإنسانية . ولكن .. كيف وقف « حجة الإسلام » أبو حامد الغزالي بإزاء هذا المشكل ؟

قال الإمام « حجة الإسلام » .

« كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه ، لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه . خلق الخلق وصنفهم ، وأوجد قدرتهم وحركاتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ، ومتعلقة بقدرته تصديقاً له في قوله تعالى ﴿ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ .

ثم قال : « إن انفراد الله سبحانه وتعالى باختراع حركات العباد ، لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب ؛ بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً ، وخلق الاختيار والمختار جميعاً . فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب

(١) سورة الزمر ، الآية ٦٢

سبحانه ، وليست بكسب له ، وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له « (١) .

واضح أن الغزالي في هذا الصدد لم يختلف عن الأشعرى والجويني كما لم يخالفهما . وعموماً يمكن القول بأن الأشعرية إنما مالت بعض الشيء إلى ناحية الجبر ، ذلك أن الكسب بما أنه اقتران المقذور بالقدرة الحادثة ، فمن الصعب القول بأنه يصلح مناصباً لتحمل المسؤولية واستحقاق الثواب أو العقاب .

وأما منهم ؛ فقد حاولوا أن يثبتوا رأى أهل السنة والجماعة بالعقل ، وبما أنهم يحترمون العقل ولا يسلّمون على الإطلاق للكتاب والسنة ، خرجوا بقول جديد لا هو معتزلي ولا هو سلفي وإن كان بين بين .

أفعال الله :

قال ابن تيمية عن « الجماعة » : « جمهور أهل السنة من جميع الطوائف ، كثيرون من أصحاب الأشعرى يفرقون بين الإرادة والمحبة والرضا ؛ فيقولون إنه ، وإن كان يريد المعاصي سبحانه لا يحبها ولا يرضاها ، بل يبغضها ويسخطها وينهى عنها ، وهؤلاء يفرقون بين مشيئة الله وبين محبته ، وهذا قول السلف قاطبة . وقد ذكر أبو المعالي الجويني أن هذا قول القدماء من أهل السنة ، وأن الأشعرى خالفهم فجعل الإرادة هي المحبة ، فيقولون ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فكل ما شاءه فقد خلقه ؛ وأما المحبة فهي منفعة من أمره ، فما أمر به فهو يحبه » (٢) .

هذا قول ابن تيمية عنهم ، فما قولهم عن أنفسهم ؟

قال الأشعرى بأن الله له أن يفعل ما يشاء مثل تعذيب الأطفال في الآخرة ، وهو عادل رحيم لو يفعل ، وله أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير في الآخرة ، وهو عادل رحيم لو يفعل .

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ص ١١٦ ج ١

(٢) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ص ١٥٢ ج ٥

له أن يفعل ويفعل بلا اعتراض عليه ، ولا يقبح منه ذلك الذى يفعل ، فالشيء إنما يقبح منا ؛ لأننا نتجاوز به حدود مارسم لنا فنأتى مالا حق لنا في إتيانه ، وقل عكس ذلك عنه سبحانه ، فليس هناك من رسم له الرسوم ، وحد له الحدود حتى نحكم بقبح أعماله وقت أن يتجاوزها .

ونحن لايجوز لنا أن نجوز عليه الكذب ، ليس لقبحه ، ولكن لأنه يستحيل عليه أن يكذب ، فلا يوصف بالقدرة على أن يكذب كما لا يوصف بالقدرة على أن يجهل .

وهذا هو الغزالي بعد الأشعري يقول : « إنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده » (١) .

كما قال : « إن لله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم ، من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق » (٢) .

وأخيراً فإن إرادة الله عند أهل السنة والجماعة — وخاصة عند الأشعري — مطلقة عامة ، يعنى أنه يريد الخير والشر الموجودين في هذا العالم جميعاً ؛ ذلك أنه قد ثبت خلقه لكل شيء خيراً كان أم شراً ؛ ولأنه إذا وجد الشر مثلاً في العالم من غير إرادة الله ، فلقد حصل في في ملكه ما لا يشاء مما يستلزم بالضرورة والحتم أحد أمرين :

إما السهو والغفلة ؛ لأن هذا قد صدر عنه من غير شعور به ، وإما الضعف والعجز ؛ لأنه قد أرغم على إصداره وخلقه ، ومحال في حق الله تعالى أن يكون ساهياً أو عاجزاً .

وككل كان الأشاعرة كما عهدناهم معتدلين إن مع المذهب أو مع الدين . هكذا كان الكل معتزلة وسلفاً وأشاعرة أصحاب دين بالمعنى الكامل ، وأصحاب مذاهب بالمعنى المتكامل ، بنوا جميعاً تراث الإسلام الذى يطل علينا من الماضى فيسطع على الحاضر وينير السبيل إلى المستقبل .

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ص ١١٧ ج ١

(٢) المصدر نفسه : ص ١١٧ ج ١

« وأخيراً ينال مذهب المعتزلة اعتباراً جديداً في أيامنا ، فروح النهضة التي تتجلى في عالم الإسلام تستقى مع ينابيع هذا المذهب غالباً »^(١).

« أما النهضة الحديثة لعلم الكلام ، فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية »^(٢).

وأخيراً كان الكل معتزلة وسلفاً وأشاعرة أصحاب مذاهب ، وأهل نظر ، تجمعهم العروة الوثقى بأصولهم في كتاب الله وسنة رسوله .

(١) حيدر بامات : بحال الإسلام ص ١٩٢

(٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٩٥ .

المراجع

أشرت في أذيال الصفحات إلى المراجع ،
وعرفت بأصحابها مؤلفين ومترجمين
ومحققين ، فلم أر حاجة لما اعتاده أكثر الكتاب
من التزيد بعمل ثبت مستقل لتلك المراجع .

فهرس

٥.....	تقديم : إلى العالم الإسلامي
١٧.....	تصدير : كلمة في إثرها الكلمة
٢٥.....	مقدمة : بحثنا .. وما المنهج ؟

الباب الأول

إبطال دعاوى التعصب

٣٣.....	الفصل الأول : حركة الاستشراق
٣٩.....	الفصل الثاني : التعصب الديني والتعصب الجنسي
٥٩.....	الفصل الثالث : إنسانية .. لا آرية ولا سامية

الباب الثاني

إدانة الفلسفة الإسلامية

٧٣.....	الفصل الأول : عقلية العرب وشرعية الإسلام
٨٩.....	الفصل الثاني : الفلسفة والمجتمع العربي الإسلامي
١٣٥.....	الفصل الثالث : ثورة العالم الإسلامي على التراث اليوناني

الباب الثالث

إحياء التراث الإسلامي

١٦٥.....	الفصل الأول : منهج القرآن في الإيمان والاستدلال
١٨٣.....	الفصل الثاني : مناهج البحث عند متكلمي الإسلام
٢٤٣.....	الفصل الثالث : التوحيد وحرية الإرادة

رقم الايداع : ٧٢٠٦ / ١٩٩١

I. S.B. N 977 . 5083 - 46 - x

الجمع التصويرى .. **غرافيكس** للتجهيزات الفنية ت : ٢١٢٩١٨٤

طبع بالمطبعة الفنية ت ٣٩١١٨٦٢

هذا الكتاب

ينبثق عنوائه عن مضمونه ، فؤلفه يؤكد أن للفلسفة الإسلامية جذوراً أصيلة ، مبطلاً ما زعمه المستشرقون المتعصبون من أن الحضارة الإسلامية اتسمت بالنقل والتقليد والاتباع ، وانعدمت فيها ملكة الخلق والإبداع ، كما يبين أن مباحث علوم الفقه والكلام والتصوف تُعَدُّ القطب الموجب لأنماط الحياة الإسلامية العقلية والروحية ، ويختار مشكلتين من أكبر المشكلات التي شغلت العالم الإسلامي ، وتجلت فيها عبقرية المفكر المسلم ، وهما : التوحيد ، والعدل ؛ ليصل إلى أن الطابع المميز للحضارة الإسلامية هو التأملية التجريبية التي تُعْطِل الفكر التجريبي العلمي في حقل الواقع ، كما تُعْطِل فيه الفكر التأملی ، وكيف لا ، والدين الإسلامي دين عبادة ونظر ومعاملات معاً ؟

ومن ثَمَّ فليست الحضارة الإسلامية حضارة «سحرية» سماها «شبنجلر» مقابلاً بينها وبين الحضارة الأوربية التي «فاوستية» وإنما هي حضارة تأملية تجريبية في نفس الوقت !!

Bibliotheca Alexandrina

0411803



الدار المصرية اللبنانية

طبعة . نشر . توزيع

١٩ شارع عبد الحادي لوت - الدمام ٣٩٢٢٥٧٥ - ٣٩٢٦٧٤٢ - ٣٩٠٩٦١٨ - برقا، دار خلدو - ص.ب. ٢٠٢٢ - القاهرة

AL-DAR AL-MASRIYAH AL-LUBNANIYAH

PRINTING — PUBLISHING — DISTRIBUTION

AL-DAN AL-WASHIAN AL-LUBNANI
IS AND EL KHALIL SARWAY B. P.O. Box 3012, Cairo - Egypt. PHONE: 30370-30202 FAX: 300418 CABLE DARRHADO